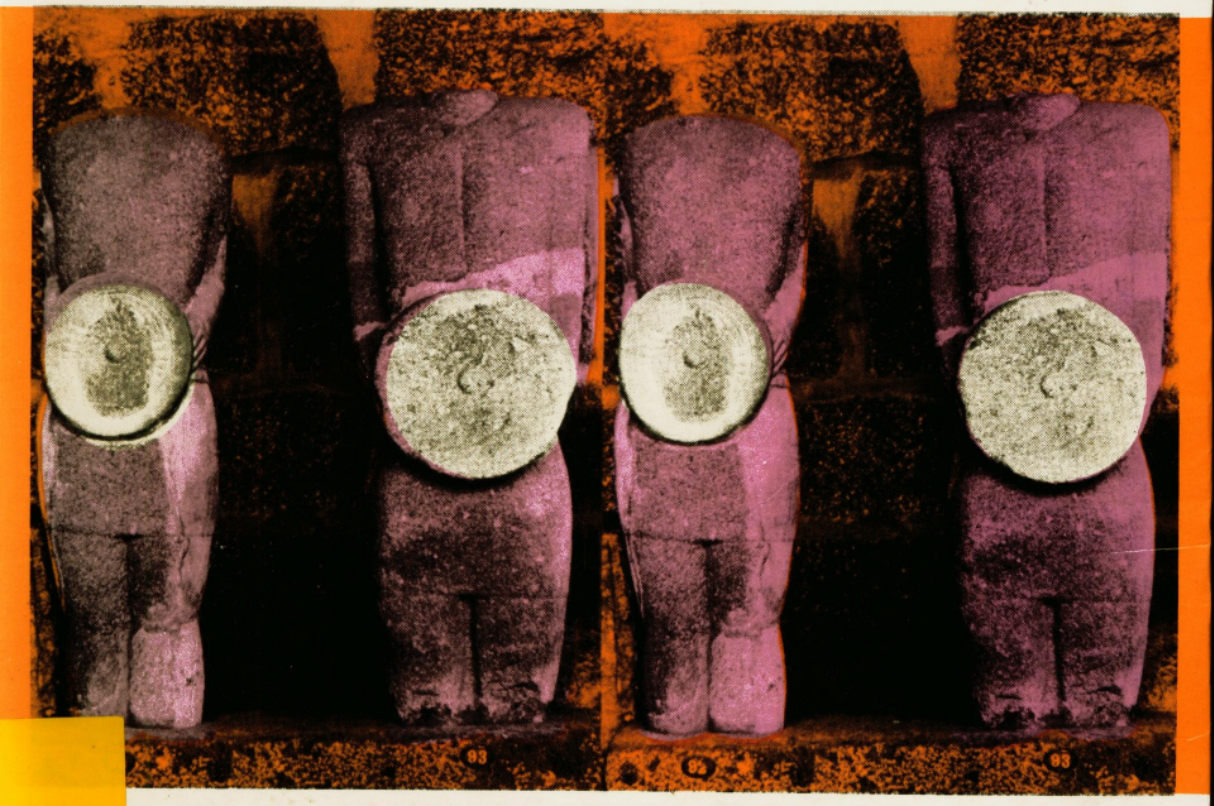
Blanca García Fernández-Albalat

GUERRA Y RELIGIÓN EN LA GALLAECIA Y LA LUSITANIA ANTIGUAS



Ediciós do Castro

historia

Blanca García Fernández-Albalat

GUERRA Y RELIGION EN LA GALLAECIA Y LA LUSITANIA ANTIGUAS

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
CAMPUS DE FERROL
BIBLIOTECA CASA DO PATIN

EDICIÓS DO CASTRO
Sada - A Coruña

Cuberta: L. F.

ISBN: 84-7492-475-8
Depósito Legal: C - 378 - 1990
Gráficas do Castro/Moret
O Castro. Sada. A Coruña. 1990

A José Carlos Bermejo y a Javier Iglesias por su inestimable ayuda.

INDICE

INTRODUCCION 9

PRIMERA PARTE
EL DIOS BANDUA 23

CAPITULO I RECOPILACION DE LAS FUENTES DOCUMENTALES 25
I.1. Epigrafía de las divinidades del "grupo Band" 25
I.2. Difusión geográfica de los hallazgos 37
I.3. Adscripción social de los dedicantes 38
CAPITULO II LAS DIVINIDADES DEL "GRUPO BAND-" Y SUS INTERPRETACIONES HISTORIOGRAFICAS 53
II.1. Tesis filológicas 54
II.2. Tesis realizadas a partir de la Pátera a Bandua Araugel 82
II.3. Tesis realizadas a partir de la estructura de los epítetos 86
II.4. Conclusiones 108
CAPITULO III ANALISIS DE LOS DATOS OFRECIDOS POR LAS FUENTES DOCUMENTALES 109
III.1. Opción facilitada por la lingüística: posibilidad de interpretación de la raiz del teónimo 109
III.2. Análisis de los epítetos de Bandua 112
III.3. Reflexión sobre las aportaciones de la lingüística 157
III.4. Análisis crítico de la interpretatio romana de Bandua 159
III.5. Conclusiones: Reflexión sobre los carácteres de Bandua 179
CAPITULO IV CONFRONTACION DE LOS DATOS QUE PERFILAN EL CARACTER DE BANDUA CON ESQUEMAS SEMEJANTES DENTRO DE LAS RELIGIONES INDOEUROPEAS 183
IV.1. Atar, ligar = magia 183
IV.2. Dioses que "atan" en el mundo Indoeuropeo 184
IV.2.1. La guerra en el mundo celta. Ogme, Nuada y Lug. Marte y Mercurio celtas 191
IV.3. A modo de conclusión sobre las semejanzas entre las divinidades de los lazos y Bandua 200
IV.4. Comunidades vinculadas a los dioses de los lazos 201
IV 4.1. Un ejemplo de una cofradía de guerreros: Los fianna 207
IV.4.2. Comparación entre las "divinidades de los lazos y las cofradías de guerreros con Bandua y las comunidades Prerromanas del área Galaico-Lusitana 236

S E G U N D A P A R T E

OTRAS DIVINIDADES VINCULADAS A LA GUERRA EN EL AREA GALAICO-LUSITANA.

INTRODUCCION 243
CAPITULO V EL DIOS COSUS 245
V.1. Epigrafía votiva de Cosus 245
V.2. Difusión del teónimo 254
V.3. Adscripción social de los dedicantes 257
V.4. Significado de algunos epítetos de Cosus 261
V.5. Otros aspectos de Cosus 277
V.6. Reflexiones sobre los caracteres del dios Cosus y su relacion con Bandua 282
CAPITULO VI LA DIOSA NABIA 285
VI.1. Epigrafía votiva de Nabia 285
VI.2. Distribución espacial de las dedicaciones a Nabia 292
VI.3. Adscripcion social de los dedicantes 293
VI.4. Diversas interpretaciones sobre la diosa Nabia 297
VI.5. Interpretación linguistica del teónimo 299
VI.6. Interpretación de los epítetos 302
VI.7. Otros caracteres de Nabia 305
VI.8. Comparacion de Nabia con divinidades de la guerra en el mundo celta. Valor de los rios en relacion a la guerra 306
VI.9. Conclusión :La diosa Nabia y las comunidades de guerreros 309
CAPITULO VII LA DIOSA REUA 311
VII.1. Epigrafía votiva de Reua 311
VII.2. Distribucion espacial de las dedicaciones a Reua 314
VII.3. Adscripcion social de los dedicantes 314
VII.4. Interpretacion linguistica del teónimo y su repercusión religiosa 316
VII.5. Interpretación de los epitetos de Reua 318
CAPITULO VIII. CONJUNTO DE TEONIMOS AISLADOS QUE SE RELACIONAN CON LA GUERRA EN EL AREA GALAICO-LUSITANA 325
VIII.1. Otros dioses Prerromanos que se relacionan con la guerra 325
VIII.2. Marte acompañado de epítetos indígenas 333
VIII.3. Conclusiones 338
REFLEXION FINAL 339
BIBLIOGRAFIA 345
INDICES 357
MAPAS 423

INTRODUCCION

"De nada sirve labrar grandes campos si no hay quien los defienda". JENOFONTE: *Económico*, IV,15.

"La tierra incita a quienes la cultivan a defender su territorio mediante las armas". JENOFONTE: *Económico* IV, 7.

"Normalmente en tiempos de guerra es más seguro ir a buscar los alimentos con las armas en la mano que conseguirlos manejando el arado". JENOFONTE: *Económico* IV, 13.

"La paz alimenta bien al campesino incluso sobre un suelo pedregoso, la guerra mal incluso en una buena llanura". MENANDRO *Frg.*III, 719 (Kock).

A través de estos textos se puede apreciar como, en el pensamiento de la antigüedad clásica, estaban íntimamente relacionadas la guerra y la agricultura. Por una parte porque el campesino también se convierte en guerrero para defender sus tierras y, por otra, porque significativamente los dioses de la guerra protegen, a su vez, los campos de cultivo[1].

Esta relación entre dos actividades que teóricamente son tan diferentes y que, generalmente, han sido abordadas de forma separada, nos conduce a la idea de que los dioses no deben ser examinados desde un esquema previo compuesto por compartimentos estancos. Las actividades de los distintos dioses están relacionadas entre sí, al igual que también lo están las humanas, y pretender encajarlas de una forma estandarizada, como si de oficios restringidos se

[1] Sin que ello tenga, evidentemente, nada que ver con absurdos Martes agrarios sino con un dios que, defendiendo a su pueblo, lucha contra todo aquel que le cause perjuicio, incluyéndose la lucha contra los destructores de cosechas. Ver por ejemplo el caso de Thor en Georges DUMEZIL: *Les Dieux des Germains*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, pp 106-127. Ver También Françoise Le ROUX: "La Religión de los Celtas " en *Las Religiones Antiguas*, Vol. III, S.XXI. Madrid 1981, p.124.

tratase, es alejarlos completamente de la sociedad, de sus estructuras y funcionamiento[2].

Esta ha sido una constante, sin embargo, dentro del estudio de las religiones denominadas "primitivas". Tras los análisis realizados por Dumézil en el seno de los diversos panteones indoeuropeos, es preciso abandonar los criterios de primitivismo para referirnos, cuando menos, a los horizontes protohistóricos. Como depositarios de una larga tradición indoeuropea, la organización de sus panteones está claramente estructurada en función de unas necesidades sociales determinadas.

Abordaremos, pues, el tema de los dioses de la guerra en el área lusitano-galaica, intentando descubrir cual era el tipo de relación que mantenían estos dioses con las comunidades prerromanas así como las asociaciones o dependencias con respecto a los otros dioses del panteón. Como veremos, un panteón no es más que la plasmación de una estructura de pensamiento de una determinada sociedad, en relación a sus creencias y concepciones sobre aquello que le rodea. Como reflejo de un esquema bien ordenado sus piezas encajan en íntima dependencia y por esa razón los dioses de la guerra, por ejemplo, tienen influencia en la agricultura o en la fecundidad. Nunca conseguiremos comprender el sentido de un determinado tipo de divinidad si no obtenemos una visión general del resto de las divinidades que se relacionan con ella.

Es lógico suponer que a una determinada estructura religiosa corresponda una pareja estructura social[3]. No es este lugar de teorizar sobre si "el hombre hizo a Dios a su imagen y semejanza" o si, por el contrario, son los hombres los que intentan imitar en sus estructuras sociales la utópica perfección que se plantea en las enseñanzas religiosas[4]. Nos limitamos únicamente a comprobar un hecho: ante unos determinados dioses guerreros surgen unos grupos de guerreros humanos cuyo comportamiento está encaminado a imitar al dios, en la medida de lo posible. Veremos ante nuestros ojos aparecer guerreros-poeta, guerreros-mago, guerreros hermosos o guerreros repulsivos, luchadores que

---

[2] Estos problemas han sido abordados en relación al mundo griego por José Carlos BERMEJO BARRERA en: *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid 1979, donde analiza las diferentes escuelas que se han ocupado del estudio de los fenómenos religiosos.De este mismo autor véase también: *Los Mitos Griegos y sus interpretaciones*, Madrid, 1988.

[3] Georges DUMEZIL se preocupó a lo largo de sus muchas obras de establecer la conexión entre la sociedad y sus mitos. En sus últimos estudios llegó a la conclusión de que en el mito se recogen las fuerzas de conexión social, las centrífugas y las centrípetas. Es decir, según este autor, el mito es la expresión de la estructura interna de la sociedad.

[4] Planteamiento desarrollado por Françoise LE ROUX en "Le dieu Celtique aux liens. De l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer", *Ogam-Tradition Celtique (desde ahora: Ogam)*, XII, (2-3), 1960, pp. 208-234.

combaten desnudos o encadenados dos a dos etc. dependiendo, tan sólo, del dios al que hubiesen elejido como modelo. Nos moveremos, evidentemente, dentro de los esquemas de las cofradías de guerreros indoeuropeas.

El objeto de nuestro trabajo será analizar un determinado grupo de dioses prerromanos cuyo culto conocemos a través de las inscripciones votivas de época romana y que se confirma, en algún caso, a través de las escasas referencias de los autores clásicos sobre las extrañas costumbres de los habitantes de la Península Ibérica. Para su elaboración partimos de la metodología comparada de la historia de las religiones tomando como punto de referencia básico los análisis del panteón indoeuropeo realizados por Georges Dumézil. Este método ya ha sido aplicado al examen de fenómenos religiosos en la *Gallaecia* Antigua por José Carlos Bermejo con resultados positivos y a sus planteamientos metodológicos nos remitimos[5].

AREA DE DIFUSION

Tal y como se puede observar en los mapas de difusión adjuntos, las divinidades que analizamos, y que perfilan un determinado concepto sobre la guerra, se distribuyen por un área muy concreta: la zona galaico-lusitana, es decir desde Portugal al Norte de Tajo y la Extremadura española como límite Sur, hasta el mar Cantábrico como extremo Norte. Deberemos reconocer el hallazgo de dedicaciones a estas divinidades fuera del área que referimos pero, siendo su número muy escaso, es posible que podamos explicarlas por el hecho de estar atestiguadas, en estas zonas, avanzadillas de grupos guerreros que tenían a estas divinidades por patronas.

Desde el momento que se observa, a lo largo de este territorio, una identidad en los conceptos religiosos, es preciso detenerse a examinar la posible congruencia interna de esta área en la que, de forma general, se ha venido considerando la existencia de dos grupos culturales muy diferentes: los lusitanos y los galaicos.

Generalmente el área que conforma la distribución de los teónimos era dividida en dos partes o, por lo menos, una de ellas era estudiada como una uni-

---

[5] Metodología que expuso en primer lugar en: *La Sociedad en la Galicia Castreña*, Santiago de Compostela 1978, y que constituyó la base de la elaboración de estudios posteriores, tanto suyos como ajenos.: *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana* 1, Madrid 1982 y *Mitología y Mitos de la España Prerromana* 2, Madrid 1986.

dad congruente en sí misma[6]. Nos referimos concretamente al área comúnmente denominada de la Cultura Castreña.

Abarcando las actuales provincias gallegas, Asturias y parte de León, el área cultural Castreña, ha sido definida a partir de unos criterios arqueológicos[7], cuyo punto de apoyo más importante está en la aparición de unos determinados núcleos de habitación: los castros. Todos los investigadores han coincidido, generalmente, en admitir la congruencia interna de esta zona, basada en una relativa uniformidad de la cultura material y la estructura del habitat[8]. Considerada durante mucho tiempo como la expresión propia de los pueblos del Noroeste en la Edad del Hierro, la tendencia actual es la de considerar que esa particular estructura del habitat no es originaria de esta época sino muy anterior. Estudios arqueológicos recientes parecen apuntar hacia la posibilidad de una ocupación del espacio, sin alteraciones, desde la Edad del Bronce, -en su etapa final-, al tiempo que se observa una discontinuidad del material de construcción y de los trazados de las plantas[9]. La continuidad de habitación unida a la discontinuidad de materiales de construcción, hace pensar, según estos autores, en que los castros se edificarían con el influjo de Hallstatt sin que esto suponga marginar el sustancial aporte indígena. Asimismo destacan la diferencia de modelo económico entre el Bronce y el Hierro, en virtud de una mayor abundancia en ésta última época de plantas cerealícolas y leguminosas[10]. Discontinuidad también en la producción metalúrgica que evoluciona del fundidor itinerante a la producción estandarizada. En la cerámica se observa, sin embargo, una hallstattización evidente, que estos autores consideran fruto de una aculturación general de la Península. En relación a la orfebrería y objetos de metal no se puede negar la estilística centroeuropea que los autores atribuyen a las corrientes comerciales atlánticas. A esta teoría de la continuidad-discontinuidad de la cultura castreña

---

6 Véanse los mapas adjuntos al final del libro.

7 "La línea del Duero, quizás hasta el Vouga por el Sur y la de los ríos Navia y Esla por el Este -con hinterlands hipotéticos en las actuales provincias de Salamanca, Zamora y León-, dibujan una territorialidad mayoritariamente admitida, que extrapolando lo geográfico a lo cultural representa lo que antropológicamente dimos en considerar "sociedad y cultura castreña": Francisco CALO LOURIDO, Xosé Carlos SIERRA RODRIGUEZ: "As orixes do castrexo no Bronce Final", en *Estudos de Cultura Castrexa e Historia Antiga de Galicia*, Santiago de Compostela 1983.

8 Véase: Armando Coelho Ferreira da SILVA: *A Cultura Castreja do Noroeste de Portugal*, Tésis doctoral, Faculdade de Letras do Porto, 1988.

9 Calo-Sierra: *op. cit.*, p. 38. Estos autores indican que las últimas campañas en el Castro de Baroña revelan que bajo las casas circulares aparecen muros de habitación rectos y, en el mismo nivel de estos muros rectos, restos de viviendas en material perecedero que, a través de la ergología, fechan no más allá del siglo III. En algunos casos la discontinuidad es incluso en el sistema defensivo.

10 *Op. cit.*, p. 47.

cuya conclusión final es el autoctonismo de la cultura se suma la que atribuye a la conquista romana el resurgimiento de la cultura castreña[11]. La causa será la nueva política de Augusto, que comprende la apertura de nuevas vías con el consecuente surgimiento de mercados, el consiguiente tirón de la agricultura etc.[12].

Si bien estamos de acuerdo en que la Cultura Castreña debe ser sistematizada y que los estudios de carácter general son convenientes, somos de la opinión de que en el estado actual de las excavaciones de los horizontes de las Edades de Bronce Final e Hierro en el Noroeste Peninsular, es absolútamente inutil e imposible establecer una teoría congruente sobre el poblamiento, perduración, abandono, economía, etc. de estos poblados. El número de ellos que se encuentran excavados es irrisorio si los comparamos con la abundancia de castros existentes en el área. No podemos hablar de una perduración de los poblamientos del Bronce al Hierro cuando, con tan pocos ejemplos, tenemos un dato de un castro abandonado con anterioridad al hierro: Penarrubia (Lugo). Asimismo nos parece muy arriegado atribuir a la influencia romana el resurgimiento de la cultura castreña, cuando sólo se basa ésta teoría en unos pocos ejemplos como el urbanismo de Monte Mozinho, Coaña etc. Sencillamente tendremos que admitir que Monte Mozinho ha sido remodelado en época tardía pero extrapolar estos datos al resto del habitat castreño nos parece súmamente arriesgado[13] .

Otro de los criterios utilizados, más recientemente, para reafirmar la congruencia interna del área noroeste, ha sido la denominada "organización gentilícia". Los epígrafes romanos muestran en la zona una marca distintiva, conocida genéricamente como "C invertida" que aparece seguida del nombre de una determinada institución de carácter gentilicio. En torno a esta, así denominada, "marca distintiva" con respecto a las otras organizaciones habidas en el

---

[11] Francisco L.FARIÑA BUSTO, Felipe ARIAS VILAS, Ana Mª ROMERO MASIA: "Panorámica general sobre la Cultura Castrexa", en *Estudios* ...Santiago de Compostela, 1983. pp 87-127.

[12] Carlos Alberto FERRERIRA DE ALMEIDA: "O Castrejo sob o dominio Romano: a sua transformaçâo", *Estudios de* ...Santiago 1983, pp 187-198.

[13] En relación al tema del influjo romano como potenciador del denominado "arte castreño" (escultura, relieves decorativos en dinteles etc.) es preciso recordar que en la Galia, debido a la influencia romana, la antigua escultura en madera pasa a realizarse en piedra de tal manera que, si el soporte podría ser considerado romano -de sentido-, la estética sigue siendo plenamente gala. Pensamos que algo semejante pudo ocurrir en relación a la plástica castreña ya que los relieves decorativos que brotan en época romana reflejan claramente una estética no romana. El influjo romano se restringe entonces, únicamente, al soporte material. Hay que indicar, asimismo que en la zona de Bembibre (El Bierzo, León), aparecen motivos decorativos "tipicamente castreños", (esvásticas, circonvoluciones etc.) realizados en barro.

resto de Hispania, se han tejido y entretejido multitud de interpretaciones variadas que, tal y como señaló Bermejo, se preocuparon más de interpretar el signo, ya fuera *castellum*, centuria o castro, que de observar el tipo de institución organizativa que estaba indicando[14]. Siguiendo a este autor podemos considerar que la epigrafía revela la existencia de unas instituciones que se caracterizan por "estar compuestas por una serie de individuos de sexo masculino y femenino indistintamente que aparecen normalmente mencionados con su nombre indígena y un patronímico que los acompaña. Estos miembros de la centuria dependen de un magistrado de denominación romana, el *princeps*, que puede ser un descendiente de la antigua aristocracia indígena o bien una creación de la administración romana" Asimismo este autor acepta los criterios expuestos por Mª Lourdes ALBERTOS en relación a la territorialidad de dicha institución[15]. Bermejo sostiene la hipótesis de la posibilidad de un censo que la administración romana realizaría teniendo en cuenta las instituciones prerromanas. Esta teoría tiene la ventaja de explicar la permanencia de las instituciones prerromanas en una etapa tan tardía. Esta política sería similar a la utilizada en gran Bretaña o Galia en las que se reutilizaron las divisiones administrativas prerromanas como forma de reclutamiento y como vía de distribución de impuestos. En Germania, tal y como ha analizado Benveniste, se reutilizaron las diferentes cofradías de guerreros entre las que está comprobada la existencia de tributos internos, como única manera de acercar la administración romana a una mentalidad que restringía los lazos de fidelidad a un grupo muy determinado. Sólo infiltrándose en estas cofradías la administración romana consiguió imponer su fiscalidad[16].

En Gran Bretaña la administración romana debió recurrir a unas instituciones que, a la luz de lo que observaremos en Irlanda, suponemos eran cofradías de guerreros con un sistema interno de impuestos muy bien estructurado. Tal y como podremos comprobar en la *Gallaecia* antigua también existieron esas cofradías de guerreros de tipo indoeuropeo que estaban articuladas entre sí para problemas de culto, administración, división del territorio, etc. Estas cofradías, como veremos, no son diferentes de las que existieron en toda la franja Oeste (y posiblemente en el resto de la Hispania indoeuropeizada). La comprobación de

---

[14] José Carlos BERMEJO BARRERA: "Variaciones sobre el tema de la Centuria", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXI (93-94-95). Santiago de Compostela 1978-1980, pp.95-116, en donde se encuentra, recogida y comentada, toda la bibliografía anterior.

[15] Mª Lourdes ALBERTOS: "Perduraciones indígenas en la Galicia Romana: los castros, las divinidades y las organizaciones gentilíceas en la epigrafía", en *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*. Lugo, 1976 (1977), pp.17-26. En donde relaciona gran parte de las denominaciones de esta institución con topónimos actuales.

[16] Emile BENVENISTE: *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid 1983 (traducción del original *Le Vocabulaire des Institutions indo-europeenes*, Paris 1969) pp. 48-53.

este dato, a la luz de las fuentes clásicas y de las divinidades patronas de estas comunidades guerreras, distribuidas uniformente por todo el territorio, apoyaría la teoría expuesta por Bermejo de la imposición de un censo romano sobre las unidades organizativas prerromanas. Asimismo invalida la idea de que esa institución que oculta la "C invertida" sea una marca diferenciativa de los pueblos de Gallaecia con respecto del resto de los que habitaban en la franja Oeste. La única diferencia que existiría entre una región y la otra sería que, en la zona Norte, se aplicó un censo sobre dichas instituciones prerromanas, al igual que se hizo en Germania o Gran Bretaña, mientras que en el resto del territorio este censo no se llevó a cabo[17].

Llegados a este punto cabe quizá preguntarse, visto que el criterio de unas diferentes instituciones prerromanas no es correcto, ¿es suficiente el uso de criterios arqueólogicos para definir culturalmente a un pueblo y para separar taxativamente, por tanto, el área de la "cultura castreña" de los fenómenos culturales que se extienden al Sur del Duero?. Según nuestro criterio no, pues evidentemente, la arqueología no es capaz de explicar la existencia de cofradías de guerreros indoeuropeos que, con el mismo carácter se distribuyen uniformente por todo el territorio. Asimismo la arquelogía no puede explicar que la lengua que se hablaba a lo largo de este zona, se pueda englobar dentro del mismo esquema.

Es cierto que hoy las antiguas teorías invasionistas han caído en desuso y que el intento, muy laudatorio, de Bosch Gimpera de aunar los restos arqueológicos con los diferentes estratos lingüísticos que perduraron en la Península, es practicamente inviable. Pero si estas teorías han caído en desuso, las contrarias también lo están haciendo. En la actualidad el concepto de cultura está en revisión y está dejando de identificarse plenamente un pueblo a través de su cultura material. Esta no sería más que la cultura material que, en un determinado momento y lugar, produce un determinado pueblo o etnia cuyas características culturales suponen mucho más un bagaje ideológico que fabril. Para pueblos proto-

---

[17] Con posterioridad a la interpretación de Bermejo otros autores han ido ofreciendo diferentes lecturas que, a nuestro juicio, tienen menos visos de realidad que la propuesta de Bermejo: Gerardo PEREIRA MENAUT: "Los Castella y las comunidades de Gallaecia", *Zephyrus* XXXIV-XXXV, 1982, pp. 249-266. Juán SANTOS YANGUAS: *Comunidades indígenas y administración romana en el Noroeste hispánico*, Vitoria, 1984. Mª Lourdes ALBERTOS FIRMAT: "Sobre los *castella* del Noroeste Peninsular", Actas del 1er. *Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1986 (1988) pp.191-197. Francisco BELTRAN LLORIS: "Un espejismo historiográfico. Las "organizaciones gentilíceas" hispanas", *Actas del 1er. Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1986, (1988), pp. 197-239. Mª Cruz GONZALEZ RODRIGUEZ: *Las unidades organizativas indígenas del área indoeuropea de Hispania*, Vitoria/Gasteiz, 1986.

históricos una huella de identificación segura es la lengua pues, es a través de ella, que la cultura se transmite y se perpetua.

Este problema ha sido muy bien analizado por Françoise Le Roux y Christian-J. Guyonvarc,h para el mundo céltico. Afirman estos autores que podemos considerar que un pueblo es celta desde el momento que su lengua es el celta. La lengua celta: como depositaria de una tradición es el reflejo del grado de celtismo o romanización de una determinada zona y, su perduración en Irlanda, no será más que una prueba de ello. Como lengua sagrada que era, en la Galia desapareció, sucumbió bajo la administración romana, pues perdió su papel de depositaria de una tradición condenada a morir[18].

> *"Sabemos con certeza que las civilizaciones de la edad del Hierro de Hallstatt y La Tène son célticas, porque la cronología las situa en un periodo en el que hay que admitir que los Celtas estaban implantados en Europa Central y Occidental, y también porque presentan un conjunto de trazos homogéneos que persisten en Galia, Alemania Occidental, en Europa Central y danubiana y en las Islas Británicas hasta periodo histórico. Pero es ya más delicado probar la presencia céltica en la civilizacion de la Edad del Bronce y en la de los Campos de Urnas. Las dataciones lingüísticas en cambio dejarían pensar que los Celtas estaban ya presentes en Europa a fines del tercer milenio antes de nuestra era. Pero, ¿como identificarlos?. Ningún documento arqueológico lleva consigo un trazo escrito de su celticidad y Albert Grenier ha podido escribir que era preciso guardarse de confundir la civilización de La Tène y la nacionalidad céltica. Esta afirmación, justificada por la falta de pruebas concretas, es más una constatación de los límites contingentes de la arqueología que de la incerteza de la ecuación pues, a priori ¿que otra nacionalidad marginal se podría atribuir a la Civilización de La Tène...? Una comunidad de civilización material no es la expresión de una unidad lingüística. No es la prueba de una unidad política y religiosa"*[19].

Estos autores indican que las formaciones étnicas son mucho más antiguas de lo que los escritores griegos y latinos nos dejan entender pero escapan casi siempre a nuestra investigación. "Casi con seguridad se puede afirmar que

---

[18] Françoise LE ROUX & Christian-J.GUYONVARC'H: *La Civilisation Celtique*, Impresion especial de *Celticum* 24, (Suplemento de *Ogam-Tradition Celtique*, T.30), Rennes, 1978. Ver también: Françoise LE ROUX: "Introduction Generale a L'Etude de la Tradition Celtique", *Ogam*, XIX 1967, pp. 272-347.

[19] F.LE ROUX & CH-J.GUYONVARC'H: *La Civilisation Celtique*, *Celticum* 24, Rennes 1983, pp. 24-25.

los Celtas formaban un grupo ya coherente en una época muy anterior de la protohistoria. Anteriormente a la Galia y Gran Bretaña su cuna ha sido Alemania del sur y Bohemia y no es imposible pensar que se hubieran instalado allí desde la Edad del Bronce[20]. Es evidente que su cultura, su tradición, como perteneciente a la comunidad indoeuropea, formaba parte de ellos desde su asentamiento. Y, nuestro criterio identificador, por encima de sus restos materiales es la lengua:

> *"En toda nuestra historia europea antigua la lengua es el signo, la marca de aquello que nosotros llamamos la «nacionalidad» y fuera de la lengua, es imposible encontrar un criterio de identificación exacta"*[21].
> *"La lengua constituye quizás, a pesar de las dificultades de detalle, el principal sino el único criterio del que nosotros disponemos para determinar la nacionalidad céltica de una etnia y de un individuo, con los preciosos auxiliares de la antroponimia y de la toponimia"*[22].

Tal y como indican los autores, si podemos afirmar con claridad: "eran bárbaros todos aquellos que no hablaban griego" al igual se puede afirmar "eran celtas los que hablaban celta".

Pensamos que este claro ejemplo analizado por Françoise Le Roux y Christian-J.Guyonvarc'h es una piedra de toque para los acontecimientos culturales que se suceden en la región Oeste de la Peninsula Ibérica. Pues, si bien tenemos que admitir que la zona parteneciente a la Cultura Castreña presenta unas características de utilización semejante de los materiales que tiene a su alrededor, es decir ofrece una respuesta semejante ante problemas semejantes, también lo es que la unidad lingüística que se dibuja de una manera muy nítida en toda el área lusitano- galaica invita a reflexionar sobre el papel de la lengua como depositaria de una cultura. De una manera continuada vemos repetirse, reiterarse, los antropónimos de toda esta área; lo mismo sucede con los teónimos, cuya difusión coincide inexorablemente con los límites dentro de los que nos movemos y, si comparamos los nombres de las gentilidades con los diferentes nombres étnicos, observaremos que la formación y la estructura son

---

[20] Id., *op. cit.*, p. 20.

[21] Id., p. 21.

[22] Id., p. 27. Recientemente Collin RENFREW: *Archeology and Language. The Puzle of Indo European Origins*, Cambridge 1988, insiste en la imposibilidad de aunar los datos de la lingüística con los datos de la arqueología en el ambito del "problema indoeuropeo". En cierto sentido compartimos su postura, aunque no su hipótesis que tiende a asociar neolitización e indoeuropeización y, por ello, privilegiamos el criterio lingüístico de "área galaico-lusitana" sobre los criterios arqueológicos a la hora de definir nuestra área de estudio.

exactas. Si seguimos pues, el criterio lingüístico debemos detenernos un momento a considerar un hecho: el idioma lusitano.

1. El idioma Lusitano ¿un factor diferenciador?

El idioma lusitano es conocido únicamente por tres epígrafes de época romana, encontrados en O Cabeço das Fráguas (Pousafoles, Guarda), Lamas de Moledo (Castro D'Aire) y Arroyo del Puerco (Cáceres). Generalmente ha sido considerado como perteneciente a una zona restringida y marginal -la antigua Lusitania- en donde habría permanecido a manera de fósil. Vista la importancia que posee un idioma como factor diferenciador, la zona en que se hablaba este idioma necesariamente debía tener unas características especiales. Vamos a detenermos un momento sobre él.

Ningún autor duda que el idioma que se refleja en los epígrafes referidos se encuadra perfectamente en el ámbito de las lenguas indoeuropeas. El problema surge a la hora de intentar restringirlo a una etnia concreta ya que existen rasgos que lo aproximan al celta mientras que otros lo separan. Las opiniones más comunes oscilan entre un celta arcaico que permaneció aislado y, por tanto, conservó rasgos que perdieron las otras lenguas celtas; o bien un idioma indoeuropeo muy próximo al celta o perteneciente a un estadio inmediatamente anterior (un precelta o protocelta)[23].

De una manera general se ha considerado, al idioma que reflejaban los epígrafes, vinculado estrechamente a la zona de la Lusitania antigua. Dentro de esta zona, está incluida espacialmente la Beira Baixa aunque ningún documento semejante haya aparecido en su territorio. La firme convicción de que éste idioma era de carácter marginal, dentro de las lenguas prerromanas, ha limitado el campo de actuación de los investigadores en relación a su área de expansión. Las comparaciones que se realizaron tenían como base marcar las diferencias con el celta extrapeninsular y con el celtibérico, pero nunca se establecían paralelos más cercanos.

Contrariamente al resto de los investigadores, Jürgen UNTERMANN destaca la unidad lingüística de la zona lusitano-gallega a pesar de no tener, en el

---

[23] Ver diferentes criterios en Antonio TOVAR: "La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los Lusitanos", *Actas del III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Lisboa, 1980-Salamanca 1985, pp. 227-254.; Karl HORST SCHMIDT: "A contribution to the identification of Lusitanian", Id., pp. 311-318; Juan GIL: "Notas sobre el Lusitano", Id., pp. 365-370; Christian-J.Guyonvarc'h: "Notes d'Etimologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques. 121 L'inscription du *Cabeço das Fráguas* (Portugal)", *Ogam*, XIX,3-4, 1967.

resto de la región, más que material de tipo indirecto, en particular la antroponimia[24]: "en todas partes entre la costa gallega y el curso inferior del río Tajo -en el momento de la llegada de los romanos-, habia una sóla lengua, tal vez fraccionada en dialectos pero sin graves dificultades de comprensión entre las distintas partes del país, es pues una sóla lengua, más o menos homogénea, que forma el fondo delante del cual hay que buscar la individualidad de la lengua -o de las lenguas- a la cual pertenece la gramática que produce los teónimos en cuestión".

Es fácil reconstruir sobre el terreno la reflexión del profesor Untermann:

-Los mapas linguísticos reflejan, en todo el Oeste peninsular, una homogeneidad de la antroponimia prerromana. Indudablemente indoeuropea, posee un porcentaje elevado de celtismo, pero asimismo denota unas características especiales que demuestran una particular evolución con respecto al resto de las lenguas célticas. De una manera general, en los mapas de antroponimia que ha venido elaborando Mª Lourdes Albertos, observamos que, al aludir a la antroponimia de la región galaica, por ejemplo, debe recurrir con frecuencia a los paralelos existentes en la zona lusitana[25].

-Las divinidades que nos muestran las inscripciones lusitanas, básicamente explicadas por el celta, se expanden por toda la franja Oeste y no se circunscriben, en absoluto a la zona lusitana[26].

---

[24] "Los teónimos de la región Lusitano-gallega", *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, pp. 342-363.

[25] Id: "La Onomástica Personal Indígena del Noroeste Peninsular (astures y galaicos)", *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas.* Lisboa 5-8, Noviembre 1980-Salamanca, 1985, pp.255-310.

[26] En Lamas de Moledo aparece una donación de un valle a *Crouceai Macareaicoi Petranioi* (dat.). Formas semejantes reconocemos en el ara del concelho Mangualde dedicada a *Crougae Nilaicui* (dat.), o en la de Orense a *Crougin Toudadigoe* (dat.). En el Cabeço das Fráguas se descifra una dedicación a las divinidades *Trebopala, Laebo, Iccona Loiminna, Trebaruna* y *Reue* (dativos). *Trebaruna* es también adorada en Lardosa (Beira Baixa), Idanha-a-Velha (id.), Cabeço dos Tiros, Concelho de Idanha (id), Coria (Cáceres), Talavera la Vieja (Cáceres) y Freiría (Estremadura portuguesa). *Reua* está asimismo, extendida por casi todo el territorio Lusitano-galaico: En la Limia (Orense) y en Medelim (Beira Baixa) es adorada, al igual que en el Cabeço, sin epíteto. En Robledillo de Trujillo (Cáceres) bajo la forma *Reuueana Baraecus*; en el Cabeço Pelado (concelho de Castelo Branco, Beira Baixa) como *Reua Langanid...*; cerca de Medelim (Beira Baixa) como *Reua Langanidaeigus* ; en Proença-a-Velha (Beira Baixa) como */Re/ua Langa Nitaecus* ; en Baltar (Orense) como *Reua Laraucus*; en Flor de rey (Galicia) como *Reua Remiraegus*.

Algunas de estas divinidades pueden reconocerse a través del celta: *Trebopala* (roca o roquedo de residencia, empleo epónimo de un teónimo semejante a lo sucedido en Irlanda); *Iccona* (la salutífera); *Trebaruna* (secreto de la habitación, de la residencia;eponimización semejante a *Trebopala*); *Reua* ("campo abierto, llanura, planicie", semejante a la diosa irlandesa *Macha* "llanura).

Si seguimos a Untermann, pues, encontramos una explicación congruente al hecho de que, a lo largo de toda la franja Oeste, se produzcan unos fenómenos religiosos muy semejantes. Dado que el criterio lingüístico es válido a la hora de identificar a un pueblo. Como lo que a nosotros nos ocupa es el análisis de un fenómeno determinado, los dioses de la guerra y su vinculación a las comunidades prerromanas, no sería lógico profundizar más en un tema con tantas incógnitas por resolver. Pero, evidentemente, la sistematización de Untermann puede aclarar muchos problemas.

2. Divinidades de la guerra en el área lusitano-galaica.

Los dioses que analizaremos son: *Bandua*[27], cuyos caracteres guerreros ya habían llamado la atención de algún investigador pero que, generalmente, estaba catalogada como una divinidad "protectora"; *Cosus*, que ya fue fruto de un estudio que lo vincula con dioses indoeuropeos de la guerra, pero sobre el cual nos creemos capaces de aportar algunos datos; *Nabia*, considerada de manera uniforme como una divinidad acuática y *Reua*, sobre la que no ha existido hasta el momento un criterio sólido. Estas divinidades reflejan la concepción que, sobre la guerra, existió en época prerromana en una zona de la Península Ibérica. Asimismo traducen la existencia de cofradías de guerreros de tipo indoeuropeo con formas muy características de vinculaciones familiares, territoriales y políticas. Esta concepción tan sólo se percibe aunando los caracteres que nos ofrece el conjunto de las divinidades y poniéndolos en relación con las fuentes clasicas. Por último recogeremos un grupo de dioses que no forman un conjunto, ya que no se repiten al extremo que los otros, pero que pensamos están reproduciendo el mismo esquema. Su relación con la guerra se observa, o bien a través de una vinculación con Marte, en la que el nombre prerromano aparece como epíteto del teónimo romano, o bien aparece un teónimo suelto cuyo significado lingüístico nos remite a esquemas guerreros.

En nuestro análisis seguiremos el siguiente orden: en primer lugar procederemos a recopilar las fuentes documentales sobre las divinidades, que en este caso, se limitan a la epigrafía de época romana. Mediante la lingüística indoeuropea se buscará el significado de los teónimos y epítetos y, posteriormente, se procederá a la comparación con los esquemas religiosos indoeuropeos tratando

---

27. Esta divinidad presenta una gran variedad de sufijos de dativo lo que hace suponer evidentemente, ciertas alternancias en los nominativos. Utilizamos éste: *Bandua* como nombre genérico.

de encontrar divinidades que muestren unos caracteres semejantes a los que aquí encontramos.

Nuestro estudio se centrará principalmente sobre el dios *Bandua*, por ser aquel que ofrece más posibilidades de paralelos, tanto en estructuras mitológicas -las divinidades indoeuropeas de la primera función, en su aspecto sombrío- como sociales -las cofradías de guerreros indoeuropeos-. El resto de los dioses, así como las informaciones que nos suministran las fuentes clásicas, completarán el cuadro y matizarán los caracteres de una concepción de la guerra sobre la que se pueden extraer conclusiones globales sobre la organización de la sociedad.

3. Consideraciones metodológicas:

Nos planteamos el análisis de un determinado tipo de dioses que se encuentran en un área cultural definida por criterios lingüísticos. Un área con una comunidad de lengua, de religión, en una palabra con una tradición común. El análisis de los dioses que ya hemos referido no sólamente nos ayuda a entender un concepto religioso sino que nos obliga a plantear un serie de problemas de organización social.

Estos dioses, tal y como se había señalado, eran protectores de unidades tribales pero quizá el concepto con el que se habían definido hasta ahora no fuese el adecuado puesto que, el apelativo "protector" no indica cual es el grado exacto de vinculación existente entre los hombres y su dios. Al analizar esquemas muy semejantes en los panteones del mundo indoeuropeo, veremos que este tipo de dioses reproducen la concepción varuniana de la guerra -diferente de la que gobierna Ares- y se vinculan muy estrechamente a unas determinadas comunidades humanas que podríamos englobar en el nombre de cofradías de guerreros arcaicos. Estas comunidades se caracterizan por estar regidas por una divinidad soberana pero en su aspecto sombrío (*Rómulo, Varuna, Ogmios, Odhin, Bandua*). Estas divinidades actúan en la guerra pero de una manera mágica y, sobre todo, arrastran tras de sí a un grupo de hombres estrechamente vinculados a la divinidad y a sus compañeros por lazos de *devotio*. Son comunidades al margen de la sociedad, que viven de la caza y se dedican a la guerra como actividad en si misma, tal y como podremos comprobar en los *fianna*. Las fuentes clásicas que nos hablan de la concepción de la guerra en esta zona no contradicen este espíritu de cofradía de guerreros sino que, por el contrario, parecen confirmarlo. Asimismo, el "bandolerismo" lusitano con su fidelidad a un líder, reproduce hasta cierto punto este mismo esquema.

Sería posible pues, pensar en la existencia en esta área de unas asociaciones de guerreros que, a la manera indoeuropea, se agrupan en torno a una

figura, a la que prestan fidelidad, y viven dedicados a la caza y a las razias. Este tipo de comunidad de guerreros sobrevive en época romana y, en ocasiones, se integra en el ejército romano en el seno de las tropas auxiliares en donde sigue manteniendo su estructura de cofradía ya que, generalmente, se agrupan bajo sus antiguas insignias, con sus jefes propios y siguen adorando a su mismo dios, según nos muestran las dedicaciones de época romana .

Es así que el análisis de estas divinidades generaría un tratamiento profundo de la estructura gentilícea de la zona ya que una cofradía concreta, los *fianna*, poseen una formación endogámica llegando a constituir cofradías absolútamente familiares (la única en el ámbito indoeuropeo según creemos) y, al mismo tiempo, poseen un fuerte sentimiento sobre la propiedad de la tierra a la que se encuentran vinculados, tanto en el mito por los sucesivos matrimonios con la tierra, como en el plano real siendo los depositarios de unas zonas concretas de caza y cabalgadas. Es muy posible que debamos poner en relación esta intitución de guerra con la llamadas comunidades gentilíceas aquí existentes, que han sido fruto de numerosos trabajos ya que -al igual que los *fianna*- presentan una extraña vinculación a la tierra y se observa cualquier lazo familiar que las unía.

Es evidente que la existencia de este tipo de comunidades en esta zona particulariza la conquista ya que, por una parte, en el seno de estas communidades sólo se entienden los pactos personales, por lo que jamás será respetado un acuerdo sino está el cónsul que lo firmó presente y, por otra,porque posiblemente debamos pensar en que es a través de estas comunidades y sus asambleas de reunión, que también están atestiguadas, como el ejército romano se introduce en las familias indígenas, al igual que sucedió en Germania.

PRIMERA PARTE: EL DIOS BANDUA

CAPITULO I RECOPILACION DE LAS FUENTES DOCUMENTALES

1.EPIGRAFIA DE LAS DIVINIDADES DEL "GRUPO BAND".

El análisis de la epigrafía romana de la península Ibérica revela la existencia de una serie de teónimos vinculados entre sí por la repetición en su nombre del radical Band-. La reiteración de este fenómeno ha llevado a los investigadores a considerarlo como un grupo congruente y, en la actualidad, es corriente encontrar en cualquier estudio, la denominación genérica de "divinidades del grupo Band". Como se observará, a través de la epigrafía, en vez de un grupo debemos hablar de un teónimo que presenta diferentes formas de dativo, lo que puede indicar, bien una alternancia en la raíz, bien una vacilación entre la flexión indígena y la romana o incluso un titubeo entre distintas formas de flexión prerromanas que, a su vez, respondiesen a pequeñas variedades dialectales dentro de una misma palabra. Hay que considerar también el hecho de que en alguna región permaneciese fosilizado un tipo de flexión algo más arcaica[1]. Estas fluctuaciones no indican otra cosa que la ausencia de una norma generalizada en el uso de lengua lo cual es habitual y lógico entre pueblos o comunidades que, aún perteneciendo a una misma etnia y cultura, que poseyendo unas lenguas similares[2], no estan unidos por lazos políticos fuertes que aglutinen las tendencias dialectales en una única regla común: la impuesta por el poder. Es

[1] Como el caso, por ejemplo de *Luguei* en Penalba de Villastar que lleva la desinencia de dativo indoeuropea de los temas en -u. (Véase Jürgen UNTERMANN: "Los teónimos de la región Lusitano-Gallega" en *III Coloquio sobre lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Lisboa, 1980. (Salamanca 1985 p.352). Sobre este fenómeno denominado flexión impropia, puede consultarse A.TOVAR: *Estudios sobre las primitivas Lenguas Hispánicas*, Buenos Aires, 1949.

[2] Tal y como hemos señalado en la introducción todavia se sigue discutiendo si en la zona Oeste de la Peninsula Ibérica (más o menos la región que coincide con la difusión de los teónimos en "Band" como observaremos posteriormente en el apartado 3), se hablaba, en época prerromana, una o más lenguas. Por nuestra parte, reiteramos nuestra adhesión a la teoria de Untermann.

sabido que sólo bajo un sistema político organizado, capaz de imponer unas normas o usos concretos del habla, la lengua es capaz de superar la fuerte tendencia al dialectalismo y que, de hecho, las lenguas de enorme difusión no son más que imposiciones por la fuerza de un dialecto concreto, el del grupo dominante[3]. Podemos pensar, además, en una alternancia en el alargamiento de la raíz que se pudo confundir, en ocasiones, con los dativos latinos.

Como era de esperar, se han ofrecido interpretaciones de todo tipo a la figura de esta divinidad, aunque quizá ninguna sea suficiente para abarcar toda su problemática y mucho menos para explicar la enorme abundancia de las dedicaciones que le son ofrecidas. Comenzaremos su estudio recopilando las numerosas aras votivas con que cuentan esta divinidad con la idea de tener una base inicial sobre la que trabajar.

En la actualidad se conocen, aproximadamente, 30 aras votivas que presentan un teónimo con el radical Band-. La raíz se complementa con un sufijo de dativo, que, como ya hemos indicado, presenta una alternancia significativa. Aunque aparece en algún caso el teónimo aislado, generalmente se acompaña de uno o varios epítetos de diversa índole. En la presentación de las aras votivas comenzaremos por aquellas en las que encontramos el teónimo aislado (raíz + sufijo de dativo) para continuar por las aras en las que se reflejan diversos epítetos, recogiendo éstos por orden alfabético.

1.1 BANDA.

Fragmento de ara que apareció en las excavaciones realizadas en Idanha-a-Velha (Beira Baixa, Distrito de Castelo Branco), por D. Fernando de Almeida. Tan sólo se conserva la línea primera. En la actualidad se encuentra en el Museo de S.Dámaso (Idanha)[4].

BANDI

---

[3] Este hecho es perfectamente conocido en la Historia de las lenguas, ver, por ejemplo, A.DEBRUNNER & A. SCHERER & O. HOFFMAN: *Historia de la lengua griega*, Madrid, 1973, (Berlín, 1969), pp. 222-228.

[4] Bibliografía: Fernando de ALMEIDA: *Rev. Fac. Letras*, 3ªser.Nº9; *DIP.* p.131; *Dic.* p.143.

1.2 BANDUA

Santuario de Nossa Senhora da Hedra, Cova da Lúa (Tras-os Montes, distrito de Bragança), Portugal. Se encuentra perdida[5].

BANDUE CORNELIUS O/CULATU/S V(oto) S(oluit) L(ibens) M(erito).

1.3 BANDOGA

En la actualidad se encuentra en el Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Lisboa[6].

BANDOGE//VOTUM / CAMALI / ULPINI F./ CELTIUS / FILIUS / SOLUIT.

1.4 BANDUA AETOBRICUS

Inscripción procedente de Xinzo de Limia, (Orense)[7].

[illegible].CIUS/ .BA/NDVE AE/TOBRIGO / V.L.A.S.

---

5 En relación al dativo que presenta el teónimo, caben dos posibilidades, o bien que pueda considerarse céltico (estando -e por -i), o que sea una forma deficiente del dativo latino (**Banduae* = *Bandue*).
El dedicante tan sólo aparece en otra lápida en la Peninsula: *CIL.* II 4118. Bibliografía: *ILER.* 757; *RPH.* p.55; *CIL.* II 2498; *Rel.* II 337; *DIP.* 139-140, en esta obra se encuentra comentada toda la bibliografía anterior.

6 *ILER.* 756; *RPH.* p.55; *BRAE.* 28 (1948) p.272; *Rel.* II 316..317; Vincenzo COCCO " <Flumen Banduge> Contributo allo studio dell'ambiente linguistico prelatino della lusitania, *Rev. Portuguesa de Filología*, VIII, 1957; J.d'ENCARNAÇAO <ADDITAMENTUM> a F. Bandeira FERREIRA e J.Mendes de ALMEIDA "Uma arula a Banduaetobricus", *Conimbriga*, XV, 1976, p.142. Las discusiones sobre la interpretacion de este teónimo se verán posteriormente. En realidad su lectura no es muy clara.

7 Las dos primeras líneas del ara se encuentran muy deterioradas pero el nombre de la deidad puede leerse claramente. Bibliografía: *ILER.* 761,; *IRG.* IV, 86; *RPH.* p.58; *CIL.* II 2515. La última lectura sobre este epigrafe es la de Antonio RODRIGUEZ COLMENERO en *Aquae Flaviae* I *Fontes Epigráficas*, Chaves, 1987, nº108, p. 187 :[SULPI]CIVS [ ] [LE]G(ionis) VII F(elicis) BA/<N>DVE AE/ TOBRIGO V(otum) L(ibens) A(nimo) S(olvit). El autor utiliza la calificación de *Felicis* como atributo de la *Legio VII* para aproximar la datación del ara entre el año 74 al 187 d J.C.

1.5 BANDIA APOLO SEGO

Inscripción procedente de Norba, (Cáceres)[8].

BANDIAE / APOLO / SEGO . LU(ius) / LUPUS . TA/NCINI / F.A.L.V.S.

1.6 BANDIS ARBARIAICUS

Inscripción procedente de Capinha, Fundao, (Beira Baixa, Distrito de Castelo Branco), Portugal. Se conoce a través de citas y documentos antiguos ya que se desconoce su paradero[9].

AMMINUS / ANDAITAE F. / BANDIARBA/RIAICO VO/TUM L.M.S.

1.7 BAND(A, IA o UA) . ARAUGEL(ENSIS, AECUS?)

Inscripción realizada sobre una pátera de plata que se supone procedente de la zona de la Beira Baixa portuguesa. En la actualidad se conserva en la Colección Calzadilla de Badajoz.La inscripción fue realizada por el borde externo de la pátera en la que se representa a la divinidad según los cánones clásicos [10].

---

[8] Los epítetos aparecen generalmente publicados como uno sólo, unido. Consideramos que son dos formas por encuanto ambas se encuentran flexionadas en dativo. Posteriormente se observará, en el apartado de análisis de los epítetos del dios, que ambos poseen significado. Tanto el dedicante como su padre, son indígenas y están bien documentados en la Península. (*CIL.* II Sup. p.1086, 1093).

Bibliografía: *CILCa.* n.90,p.78; *ILER.* 752; *RPH.* 52; *BRAE.* 28 1948, p.272.

[9] El teónimo que aparece en esta ara se ha considerado generalmente como un caso más de los compuestos impropios al aparecer el nombre del dios con dativo céltico y el epíteto con flexión romana. Sin embargo, también se podría pensar en el dativo masculino de la tercera declinación latina: a partir de una forma común de dativo -i(: *i > e), por infección. Considerando que la forma de dativo en -i es casi mayoritaria en las flexiones del céltico, su presencia no obliga a suponer necesariamente un determinado tipo de nominativo. Sobre las diversas declinaciones del celta puede verse: Arzel EVEN: "< Types de Declination >" en "Vocabulaire Vieux-Celtique", *Ogam, Revue des Etudes Celtiques*, Nºs. 18,19 23 etc.

[10] La divinidad se encuentra en el centro de lo que se ha dado en llamar un santuario rupestre. Aparece de pie, vestida con túnica y manto y tocada con una corona mural; lleva en su brazo izquierdo una cornucopia y en la mano derecha sostiene una pátera. En primer plano, a la izquierda de la diosa, aparece un árbol, mientras que a la derecha se encuentran dos aras encendidas. En un segundo plano, a la derecha se halla un ara apagada delante de unas rocas y, finalmente, hacia el fondo se observa otra ara apagada. Bibliografía: Antonio BLANCO FREIJEIRO "Pátera argéntea con representación de una divinidad lusitana", *Rev. de Guimarães*, LXIX, 1959, pp.453-459.

Esta es la única representación que poseemos de la divinidad a estudiar. Aunque quizá deberíamos llamarla interpretación ya que es la visión desde una óptica romana de una divinidad no perteneciente a su ámbito cultural.

BAND(i,iae,uae ?) (hedera) ARAVGEL(ensis, aico?) (hedera).

1.8 BANDUS BRIALEACUS

Lápida que se encuentra en Orjais, Covilhâ (Beira Baixa, distrito de Castelo Branco), Portugal, empotrada en una casa de una aldea próxima de la Iglesia Parroquial[11].

BANDEI / BRIALEAC/UI SEVERU/S ABRUNI F(ilius) / V(otum) S(oluit) /

1.9. BANDUA CADOGUS

Ara que formaba parte del altar mayor de la Iglesia de Santa María de Mixós, concello de Alvarellos de Monterrey, Verín, Orense a 3 km. de Verín (Orense) [12].

BANDUE / CADOGO /TER[ENTI]A / RUFINA / V.L.M.S.

---

[11] Bibliografía: F. de ALMEIDA: "Mais divindades lusitanas do grupo Band", *Rev Fac. Letras de Lisboa*, 3ªser.,nº.IX, 1965, pp.19-31 en donde informa que el ara había aparecido en las proximidades de la aldea..; *DIP*. p. 125. (Este autor señala ,en este caso un dativo precéltico en -ui sin citar la fuente de información sobre tales dativos precélticos, a nuestro entender es un dativo normal, céltico, en -i). Aunque es posible pensar en algún caso de teónimo compuesto por una forma céltica y otra precéltica, (caso de *Trebopala*) no pensamos que aquí se produzca este fenómeno. Según nuestsa interpretación, el particular dativo que presenta el teónimo parece responder al dativo de los temas en -u célticos, al igual que se puede observar en Penalba de Villastar en el teónimo *Luguei*, aunque algún autor lo ha considerado precéltico. Véase al respecto, Jürgen UNTERMANN: "Los teónimos de la región Lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas", *III Coloquio sobre Lenguas y culturas Paleohispánicas*, Lisboa 1980 - Salamanca 1985, p.352; y tambien Hans KRAHE: *Lingüistica Indoeuropea*. Madrid, 1971, p.115.

[12] Las interpretaciones de este epígrafe han sido variadas ya que su estado de conservación no es muy bueno, exponemos las más significativas:
a) BOUZA BREY, FUENTES CANAL y FDZ.-OXEA, "A Eirexa de Santa M. de Mixós e as suas aras romanas", *Arquivos do Seminario de Estudos Galegos*, 1928 :*Bandue*(?) *Cal*(*ai*)*co*(?) *Er*(*at*)*a* (?) *Ru*(*f*)*i*(*na*) *V*(*otum*) *L*(*ibens*) *M*(*érito*) *S*(*oluit*).
b) *ILER*: BANDUE / CAL < AI > GO TERE < NTI > A /RUF(i)NA / V.L.M.
c) A. TOVAR: *BRAE*: *Bandueca* < *da* > *go*
La lectura que ofrecemos es la última que ha sido realizada: A.R.COLMENERO, *AQ.Fl.* n.106.

1.10 BANDUA ETOBRIGUS

Ara depositada en el Museo Municipal Hipólito Cabaço de Alenquer, Extremadura, (distrito de Lisboa), Portugal; se desconoce su procedencia. El ara se encuentra muy deteriorada hasta el extremo de ser prácticamente ilegibles las dos primeras líneas. En la línea tercera se lee claramente BANDUAE y en la cuarta, se reconstruye ETOBRICO. En la línea quinta tan sólo se aprecia V [13]. Hay que reparar en que el epíteto es practicamente igual al nº1.

1.11 BANDA ISIBRAIECUS

Ara procedente de la torre medieval de Bemposta, Penamacor, (Beira Baixa, distrito de Castelo Branco), Portugal [14].

BANDI / ISIBRAIECUI/ CILIUS / CAMALI / F. V. S. /

1.12 BANDA ISIBRAIA. (BANDIS ISIBRAIE[cus]?)

Esta ara fue encontrada junto con la anterior y su lectura fue reconstruida basándose en ella[15].

---

[13] Bibliografía: F. Bandeira FERREIRA, J. Mendes de ALMEIDA: "Uma árula a Banduaetobrigus", *Conimbriga*, XV, 1976, pp. 139 y ss.; J.d'ENCARNAÇAO *Additamentum* id.id.

[14] Esta ara apareció junto con la número 1.12, y, según J.d'Encarnaçao todavia se encuentran allí. Generalmente la lectura del epiteto de esta ara era *Isibraia*, y se suponía un final con sufijo en -co, por comparación con el resto de los epitetos de la divinidad, o bien se pensaba en un epíteto *Isibraia* (Caso de Encarnaçâo *op. cit.* p. 132, aunque este autor se extraña de que presente una terminación con aspecto "femenino"). Pero la realidad es que el grabador continuó la línea por la cara lateral del ara en donde aparecen las letras *-cui*. Esta observación fue realizada por M. Lourdes ALBERTOS y M. PIRES BENTO: "Testemunhos da ocupaçâo romana na regiâo de Meimoa (Beira Baixa)", XIV *Congreso Arqueológico Nacional*, Victoria, pp. 1197-1208. Aparece de nuevo el teónimo con el dativo en -i, ya comentado y, como viene sucediendo, la reconstrucción del nominativo es problemática J. d'Encarnaçâo supone una forma en -is-como correspondería a un dativo de la tercera declinación latina pero, en el estado actual de la investigación, creo que no se puede afirmar nada seguro con respecto a las formas del nominativo de los dioses "Band-", teniendo en cuenta que la forma -i para el dativo es, como ya hemos indicado (nt.7), la mayoritaria en céltico, tanto para las formas del masculino como para las del femenino. Aunque quizá haya que pensar en una forma de dativo corrupto del latín. Sobre los tipos de declinación céltica puede consultarse Arzel EVEN *op.cit.*passim.

[15] La lectura fue reconstruída por F. de ALMEIDA: "Mais divindades lusitanas do Grupo Band", *Rev. Fac. Letras de Lisboa* 3ªser., Nº.IX, 1965, pp.19-31. Ver también J.

[M]ATER[N]/US M[AE]/LON[IS] / F(ilius) BA[N]DI IS(i)B[RA(ie)] / (votum) S(olvit) L(ibens) [M(erito)]

1.13. BANDUA ITUICI(ENSE?,ESA?)

Ara procedente de Mezquitilla, Sonseca, (Toledo)[16].

BANDU/E.IT.VIC/IESI. EX / VOTO. TI/OMACES(es) POS(uit)

1.14 BANDUA LANOBRICA (o ALANOBRICAE)

Ara que se encontraba haciendo de pie de una mesa de piedra en Sta. Eugenia de Eiras, S.Amaro (Orense) [17].

BANDU/A LANOB/RICAE AE/MILIUS RE/BURRINUS

1.15 BANDA [L?]ONCOBRIC(ENSE?A?)

Ara aparecida en Longroiva, Meda (Beira Alta, Distrito de Guarda), Portugal, en una capilla dedicada a la "Senhora do Torrão"[18].

---

d'ENCARNAÇAO, *op.cit.* pp.131-132; José M. BLAZQUEZ: *Diccionario de las Religiones prerromanas de Hispania*, Madrid 1975, p.45.

[16] La lectura del ara no está demasiado clara, Hübner habia propuesto *Bandu/e it(abrigo)? viv/ie(n)si....* Generalmente se ha aceptado la lectura de J. NAVASCUES: "El mapa de los hallazgos de epígrafes con nombres de divinidades indígenas en la Península Ibérica", *CAN.*, II, 192 p.330, a pesar de la interpunción que separa en dos el supuesto epíteto. Ver J.M.BLAZQUEZ: *Religiones Primitivas de Hispania*, t.I, Roma, 1962, p.58.

[17] El lugar se encuentra a poco más de un kilómetro del castro "A Cibdá" de San Ciprián de Lás. A.R.COLMENERO *op.cit.* n.105, propone la lectura BANDVE/ ALANOBRICAE AE/MILIUS RE/BURRINVS. y señala la existencia del topónimo "Alais" en el región además del castro aludido de San Cibran das Las. Vease también :J.C.Rivas Fernandez: "Nuevas aras romanas orensanas". *Bol. Aur.*, 1973, pp.87 y ss.:"El ara de Eiras, testimonio de un oppidum que honraba al popular dios Bandua". El ara es de muy difícil interpretación y había sido publicada en *IRG.* IV, Nº.89, p.92, con una lectura completamente distinta: BANDU/A IANOE/LICA FAE/NIRUSAE / ARAM V(otum) S(olvit) o bien: BANDU/A AIA NOE/LICA AE/NIRU/SAE.

[18] Fernando Patricio CURADO: *Fich. Epigráfico*, 11 (suppl. de *Conimbriga*), 1985, N.44. En relación al epíteto surge la duda de si el radical es *-Onc* derivado del antroponímico *Oncus* o como sería de esperar *Long-* con la evolución toponímica *Longobriga* >

Q(uintus).IVLIVS / MONTA[NV]S / EQ(ues). LEG(ionis) VII(septimae) [G(eminae)] / F(elicis). BANDI. [L?]ONGOBRICV(?) /V.S.L.A.

1.16 BANDUA OCOLE...?(BANDUIS OCOLIS)

Ara procedente de Beiriz, Povoa de Varzim (Douro Litoral, distrito do Porto), Portugal[19].

[■■■■■■]/ VIANI[A vel E]/BUS IBAN/DUIOCOLIS / CORNELI[A]/NUS (vel CORNELIUS) / LIB(ertus) / V(otum) S(olvit) L(ibens) M(erito)/ .

1.17 BANDIS OILIENAICUS

Ara procedente de Esmolfe, Concelho de Penalva do Castelo (Beira Alta, distrito de Viseu), Portugal[20].

BANDI / OILIEN/NAICO/

Longobria > *Longroiva*. Por el tipo de letra el ara puede ser fechada a principios del siglo II.

[19] La lectura es la propuesta por Patrick LE ROUX & Alain TRANOY: *Melanges C.Velazquez*, IX p. 212, en la que rechazan una propuesta más restringida de C.A.F.de Almeida que reducía el texto a: VIEANI<I>/BUS y lo relacionaba con las Ninfas. Estos autores realizaron una lectura directa más exhaustiva y pensaron en la posibilidad de reponer, en la primera línea, MATRIBUS, MATRONIS o MATRES: " *Matres Vieniae Ibanducolae*", puesto que, según ellos, "*Vieniabus*" evoca a las dedicaciones del tipo "*Aufaniabus*" o "*Vediantibus*" (*ILS*. 4823). A pesar de suponer una posible relación con las *Matres* y leer *Ibanducolis*, siguen pensando en una vinculación con los "dioses Band". Otra lectura había sido propuesta en *Rev.Guimarães*, LIX, 1949: VIENIRUSI BANDUI OCOLE ...en la que el teónimo aparece de una manera más clara debido a una fragmentación diferente. Hay que pensar que Le Roux y Tranoy suprimen la -i definitoria del dativo para reconstruir un teónimo y con ello quizá estén juntando el nombre y el epíteto en una misma palabra.

[20] Leite de Vasconcelos no estába seguro de la separacion entre nombre y epíteto, es así que ofrecía las posibilidades siguientes: "*Bandioilienaico*", o "*Bandio Ilienaico*", pero no apunta la posibilidad de ser "*Oilienaico*" tal y como puede leerse en la segunda línea. (Sobre la interpretación de Leite a este epíteto véase el capítulo siguiente). Vincenzo Cocco *op.cit*. también lee *"Bandio Ilienaico"* y Blázquez añade (*RPH*., p.53) que si el teónimo es *Bandioilienaico* sería un compuesto impropio por aparecer flexionados ambos elementos.

1.18 BANDUSUS OLECCUS

Ara procedente de Curbián, (Lugo)[21].

BANDUSSO / OLECCO / SULPICIUS / SINCERUS /V.S.L.M./

1.19 BANDA RAEICUS

Ara aparecida en Santa Marina de Ribeira de Pena (Tras-os-Montes, distrito de Vila Real), Portugal, a principios del siglo XVIII. Se desconoce su actual paradero[22].

ATLUS / RAEBURR / FIL.BAND/ERAEICO / V.S.L.M./

---

[21] La lectura no parece estar demasiado clara, o por lo menos la división; A.TRANOY: "*La Galice Romaine...*lee "*Bandua Bolecco*", al igual que J.M.BLAZQUEZ en "Sincretismo en la Lusitania Romana", *Manifestaciones religiosas en la Lusitania*, p.9. Cf.también: *ILER.* 763; *RPH.* p.61; *IRG.* I 120.

[22] La primera noticia del ara está en Thomé de Távora ABREU: *Noticias Geográficas e históricas de Provincia de Tras-os-Montes*, 1722-1723. Las versiones que ofrece Távora son realmente muy poco claras y se corresponden, la primera a una carta de Borges adjuntándole una lectura y la segunda es la versión de Castro Pereira, en cursiva:
a) .. NELVS / CEBVRRI/ FILBNND/EDMEICo./V.S.L.M.
b) ..ILUS/ .EBVRRI/EIL. BANB/E.PAEICO/ V.S.L.M
Esta fuente será utilizada textualmente por J.Contador de ARGOTE, salvo que añade una dato de sumo interés: refiere que la piedra tenía "grabada la figura de un hombre y en el plano del pecho, debajo del rostro, la inscripción". Recoge practicamente la lectura de Pereira pero adjunta algunas diferencias como ATLUS, AEBURRI y PAEICO.
Sobre éstas noticias antiguas y las diversas lecturas del ara, ver José d'ENCARNAÇAO: *Divindades Indígenas sob o dominio Romano em Portugal. Subsídios para o seu estudo.* Lisboa, 1975. pp. 126-128. Este autor se inclina por la lectura de *Raeico* por el hecho de haber encontrado en Holder un cognomen *Raeicus* y un gentiliceo *Raecius*, aunque indica que se mantienen las dudas al respecto. Tovar no considera la existencia del nombre de dios con radical *Band-* + epíteto, sino que opina es una forma compuesta de manera impropia ya que flexiona ambos elementos. A nuestro juicio el teónimo sigue el mismo procedimiento de los anteriores con nombre y epíteto, razón por la cual se encuentran ambos flexionados.
La versión de A.R.COLMENERO. *Op.Cit.*N. 102 es: <...><COR>NEL(ius)/ <R>EBURRI / FIL(ius) <BANDVE/BERAEICO?>/ V(otum) S(olvit) L(ibens) M(erito).

1.20 BANDUA ROUDEAECUS

Ara encontrada al labrar un campo en la finca de los Alijares, Cáceres en la carretera de Madroñera a la Aldea Centenera, (Cáceres)[23].

BANDUE/ ROUDEA/CO.ALP/[illegible]/

1.21 BANDIS (BANDA) TATIS DEAICUS (TATIBEACUS?)

Ara aparecida en Queiriz, Fornos de Algodres (Beira Alta, distrito de Guarda), Portugal[24].

OUATIUS / APINIS (vel CARINI F.) / BANDI /TATIDEAIC (vel TATIBEAIC)/UI
VOCTO TOLIT I[illegible]/

1.22 BANDUA VEIGEBREAEGUS

Ara encontrada en Rairiz de Veiga, (Orense)[25].

---

[23] Miguel BELTRAN LLORIS: "Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres", *Cesaraugusta* 1975, pp. 19 y ss. n.64.

[24] La lectura de esta ara es problemática tal y como pudimos comprobar, la que ofrecemos es personal y confirma que la primera línea estaba bien leída por primera vez en 1953 por Moreira de FIGUEIREDO: "Subsídios para o Estudo da Viação Romana das Beiras", *Beira Alta*, XII 1953, p.168. Sobre esta forma volveremos posteriormente, tan sólo añadir que no es la primera vez que aparece en la Lusitania, (en Coria existe una forma igual CIL. II 77) aunque hasta la actualidad no ha sido estudiada. Los autores posteriores no han respetado esta lectura quizá por no conocer el paralelo de Coria, y las versiones han sido *QVATIVS* (CORTEZ) *DVATIVS* (BLAZQUEZ) y por último ENCARNAÇAO lee *Q(uintus) VARIVS*, interpretación que en absoluto responde a lo que aparece escrito. Aún en el caso lejano de que la primera letra fuese Q, como abreviación de *Quintus*, la forma siguiente es indudablemente *VATIVS*. En cuanto a la tercera línea nos parece apreciar que existe otra letra más, delante de la A, ¿Una C?. No nos parece que la letra siguiente sea una P sino una R. En relación a la lectura de la 5ª línea no podemos afirmar ni que el epíteto sea *Tatideaicus* ni que sea *Tatibeaicus* ya que las letras son cursivas y es practicamente imposible diferenciar las -b- de las -d-. Según los autores aparece interpretada de una u otra manera. A saber Mª ALBERTOS FIRMAT: "Organizaciones suprafamiliares en la Hispania Antigua", *Studia Arqueologica*, 37, Valladolid, 1975, lee *Tatibeaicui*; al igual que J. d'Encarnaçao en *DIP*, p.134. Pero J.M.BLAZQUEZ: *Religiones Primitivas de Hispania,* t.I. Roma, 1962 p.53-54 lee *Tatideaicui*.

[25] *IRG.* IV, 85; *RPH*, 60; *ILER*, 762; *Conimbriga* 1, 1959, p.35; A.R.COLMENERO, *op.cit*.n.106.

V.S.L.M. ■■/ BANDUE / VEI.GEBR/EAEGO / M.SILON.IUS GAL(eria)
SI/LANUS SIG(nifer) COH I / GA.LL C(iv) R(omanorum)/

1.23 BANDA VELUGUS TOIRAECUS

Ara encontrada en el castillo de Feira, en 1917 (Feira, Douro Litoral, distrito de Aveiro), Portugal. En la actualidad se encuentra encastrada en la pared del castillo a la izquierda de la puerta principal de la torre del Homenage[26].

BANDE.VE/LUGO.TOIR/AECO.L.LAT/RIUS.BLAES/US. V.L.A.S.

1.24 BANDUA VERUBRICUS

Ara procedente de una finca particular de Villaza, Verín (Arcucelos), Orense. Su estado de conservación no es muy bueno lo que impide la correcta lectura del epíteto del dios[27].

■■■BANDVEV/RUBRICO / MONT . MON/TANUS . CO/SACRA■■./ EX VOTO

1.25 BANDIS VORTEAECEUS

Ara encontrada en una aldea próxima a Capinha, Salgueiro, (Fundão, Beira Baixa, distrito de Guarda), Portugal [28].

---

[26] *ILER*, 751; *RPH*, 52; En J.d'ENCARNAÇAO, *op.cit.* pp.128-129, se encuentran las primeras lecturas. Tanto la de TAVORA como la de SOUSA (que recoge ENCARNAÇAO en pp 128-129) leen el teónimo como *Bandevelugus* y consideran *Toiraecus* como un epíteto. ENCARNAÇAO señala la existencia de *puncti distinguentes* que separan nítidamente los elementos.

[27] Las vacilaciones en el epiteto del dios eran: *Virubrigo* o *Merubrigo*. Nos atenemos a la última lectura realizada por A.R.COLMENERO: Aq. FL..Nº.103. Bibliografía anterior: J. TABOADA CHIVITE: "Ara romana de Villaza (Verín)", *Bol. Mus. Arq. Orense*, T.V, 1949, pp.55/56; Id.: "Epigrafía Romana da Regiao espanhola do Tâmega. B.Inscriçoes votivas", *Rev.Guimaraes*, LXII, 1952, pp.293,294; *IRG*. IV, 84; *ILER*, 759. Ultimamente J. Untermann ha leído *Bandu Virubricomoni* en: "Los teónimos de la región Lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas", *III Coloquio sobre Lenguas y culturas Paleohispánicas*, Lisboa 1980-Salamanca 1985, p.350.

[28] El ara se encontró bajo la piedra de altar de una pequeña capilla de Santa M. Madalena. En la actualidad se encuentra en el Museo Municipal de Fundão. Véase João

REBURRUS / TANGINI / BANDI. VO/RTEAECEO. V S

1.26 [BANDIS, BANDA]? VORTEAECIUS

Fragmento inferior de un ara encontrada en el Monte de San Martinho, (Beira Baixa, distrito de Castelo Branco), Portugal[29].

[BANDI]?/ VOR[TE]AECIO / A.L.V.S.

1.27 BANDA VORP < ... > ICIUS

Ara encontrada en Malpartida de Plasencia, (Cáceres)[30].

++++++++/++++++++++/BAN+++++/VOR.P+++/ICIO.CAT/VENUS.A+++++/VELI.V.S./ L.M.

1.28 DEUS BANDUA

Ara procedente de Rairiz da Veiga, (Orense)[31].

DEO VEXILLOR(um) / MARTIS SOCIO / BANDUAE

Luis Ines VAZ: "Inscrições Romanas do Museu do Fundão", *Conimbriga* XVI, 1977, pp.5-32 (n.IIIp.8-9). J.d'ENCARNAÇAO *DIP*, pp.137,138.

[29] El Monte de San Martinho es un asentamiento del Bronce final próximo a Castelo Branco. El ara se ha reconstruído siguiendo el modelo de la aparecida en Fundão, puesto que el epíteto es semejante y la proximidad espacial entre ambas es manifiesta (45 km ca). Hay que considerar, de todas maneras, la existencia en Penamacor de una ara dedicada a VORTIAECIUS (FLA(vivs). TURI/VS.FELIX / VORTIAECII / V.S.),a 50 km.ca. al norte-noreste de Castelo Branco y 25 km ca al Este de Fundão. De todas maneras ya volveremos sobre esta ara al tratar de los epítetos. Al respecto véase: José Manuel Leitão GARCIA: *Epigrafia Lusitano-Romana do Museu Tavares Proença Junior*, Castelo Branco 1984, p.79.

[30] Ricardo HURTADO de SAN ANTONIO:, *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas de Cáceres*. n.333, pp.163. La inscripción está muy gastada y no es posible leer con seguridad el epíteto del dios.

[31] J.M.BLAZQUEZ: "Ultimas aportaciones al estudio de las religiones Prerromanas de Hispania", *Homenaje a Antonio Tovar*, Madrid 1972, p.6; A.R.COLMENERO *op.cit.* n 104. Esta ara es muy interesante y, hasta el momento, única por el tipo de dedicación y de asociaciones que revela. Como se puede observar, *Bndua* es calificada con el distintivo "DEO", es relacionada con Marte y con los *vexilla*. Ya volveremos sobre esta ara posteriormente.

I.2. DIFUSION GEOGRAFICA DE LOS HALLAZGOS.

Los epígrafes votivos, dedicados a Bandua se extienden por la franja occidental de la Península Ibérica abarcando, aproximadamente, el territorio que Untermann denomina región lusitano-gallega, y que situa al este de una línea que uniese Mérida con Oviedo[32].

Dentro de esta distribución territorial hay que añadir ciertas matizaciones.

Lo primero es señalar una excepción: la inscripción nº 14 a Bandua Ituiciense (?) que, hallada en Toledo, se aleja un tanto del área establecida. Como es la única excepción no creemos que la repartición quede desfigurada.

En segundo lugar recordar que de las inscripciones nº 10 y nº 7 dedicadas a Bandua Etobrigus y Bandua Araugelensis, respectivamente, no se conoce el lugar de procedencia. En cuanto a la nº7, que pertenece a la colección Calzadilla de Badajoz, es bastante común la idea de que procede de Portugal. La profesora M.L.Albertos había relacionado el epíteto con el topónimo Araocelum, que aparece en una inscripción de S.Cosmado, Mangualde (Beira Alta), Portugal en la que se menciona a unos *Castellani Araocelenses*[33]. Si la hipótesis de Albertos resultase cierta, la Beira Alta contaría con un testimonio más de la adoración a Bandua de la que ya existen tres aras (las nº 22,17,19). Con respecto a la nº10 se han barajado varias hipótesis: considerarla de la región de Alemquer lo que ampliaría un poco lo que parece ser el área de culto de ésta divinidad; considerarla "depositada" en el Museo, pero procedente del área lusitano-galaica e, incluso, se ha llegado a pensar en que fuese un monumento levantado por alguien venido a la zona del bajo Tajo, procedente de la región lusitana.

En tercer lugar, debemos reflexionar sobre aquellos núcleos en los que la presencia de los testimonios parece ser más abundante. No queremos, en ningún momento, hablar de "focos originarios" y de difusionismo de culto, ya que pensamos que el culto está repartido por todo el territorio y no poseemos ningún indicio de que un determinado lugar fuese un centro de irradiación, es más no creemos que en este caso hubiese tal centro. Se nos hace evidente, sin embargo, ante la contemplación del mapa de dispersión, que los testimonios parecen agruparse con mayor incidencia en dos zonas: Beira Interior portuguesa-Extremadura española, por un lado y Orense por otro. Dentro del primer grupo la agrupación mayor se da en la Beira Baixa (7 aras). Las razones de esta reparti-

---

[32] Jürgen UNTERMANN: *op.cit* pp.343 y ss.

[33] M.Lourdes ALBERTOS FIRMAT: "A propósito de algunas divinidades Lusitanas (2. *Arantius Ocelaecus,Arantia Ocelaeca*) y el elemento toponímico *Ocelum*". <*SYMBOLAE*> *Ludovico Mitxelena Oblatae...*

ción y agrupamiento se nos escapan, por lo menos de momento y si bien no podemos olvidar que los epígrafes están apareciendo continuamente y quizá el vacío que observamos en la zona de la Beira Litoral, por ejemplo, no sea más que aparente, lo que es digno de mención es que esta repartición no nos es ajena.

En casi todos los mapas, tanto teonímicos como antroponímicos, es frecuente encontrar un cierto vacío de documentación en la Lusitania meridional y occidental, marcando un fuerte contraste con la Lusitania oriental y septentrional. Asimismo la abundancia de testimonios es superior en el conventus Bracaraustano que en el Lucense[34]. Es de sobra conocida la importantísima zona de la Beira Baixa, agrupada en torno a la Civitas Igaeditanorum, como uno de los más importantes centros de indigenismo de la Peninsula ibérica, tanto en lo referente a cantidad de hallazgos, como en la particularidad que demuestran. Por otra parte, los recientes estudios realizados sobre *Aquae Flaviae* la situan como otro importante foco[35]. La superioridad numérica que denotan las dedicaciones a Bandua en éstas zonas concretas, estaría respondiendo, pues, a un esquema general que observaremos también en las otras divinidades que estudiaremos posteriormente.

Salvando entonces las excepciones señaladas, se puede decir que el culto al dios Bandua se extiende a todo lo largo de lo que Untermann denomina área Lusitano-gallega[36], cuya congruencia interna parece cada día más fuera de duda.

I.3. ADSCRIPCION SOCIAL DE LOS DEDICANTES.

Dentro del análisis de la epigrafía votiva de Bandua es importante considerar la procedencia social de los dedicantes de dichas inscripciones. Es evidente que un individuo no romano que adopta una forma de culto romano nos está siempre indicando un cierto grado de romanización, aunque sea leve. Esta es una de las razones por las que los epígrafes no son nunca un índice exacto del nivel de devoción concedido a una divinidad determinada ya que, una gran parte de la población aún no romanizada, mantendría sus antiguas formas de culto que,

---

34 Veanse por ejemplo: Jurgen UNTERMANN: *Elementos de un Atlas Antroponímico de la Hispania Antigua*, Madrid, 1965; Id.: "Areas e movimentos linguísticos na Hispânia prérromana", *Rev. Guim.*, LXXII, 1962, pp.5 y ss.

35 A.R.COLMENERO: *op.cit.*passim

36 Untermann en el artículo citado sobre las divinidades del área lusitano-galaica, hace una reflexión sobre las posibles causas de la desigualdad de esta zona con respecto al resto de la península y que él supone estén traduciendo una diferencia entre las normas de la vida social y religiosa de la una y la otra parte de la hispania indoeuropeizada.

por desgracia, no dejan una huella tan visible. En rigor, deberemos considerar que, por norma general, los epígrafes no serán más que una pequeña muestra, un resto, de una realidad religiosa mucho más amplia. A pesar de estas limitaciones impuestas por las fuentes, es interesante examinar a través de la antroponimia el índice de romanización de los oferentes y, si fuese posible, su gradación social, es decir si son libres, libertos o ciudadanos romanos ya que esta clasificación nos desvelará, -siempre de una forma relativa por los problemas antes expuestos-, la perduración de un dios claramente prerromano, -visto que el nivel de interpretatio es muy pequeño en relación al número de epígrafes-, entre individuos con diferente grado de romanización.

Comenzaremos por analizar la antroponimia correspondiente a cada ara para proceder, posteriormente, a una recapitulación general sobre el grado de romanización o "indigenismo" de los dedicantes[37]. Seguimos el orden por el que hemos analizado las aras para simplificar la lectura. Posteriormente presentaremos un cuadro en el que la ordenación de los dedicantes será geográfica, de Norte a Sur y de Este a Oeste, para observar la distribución de la diferente antroponimia según las zonas y, por consiguiente, el grado de romanización que se va imponiendo en los nombres personales.

I.3.1 CORNELIUS OCULATUS

Antropónimo del ara procedente del Santuario de Nossa Senhora da Hedra, Cova da Lúa, (Tras-os-Montes, distrito de Bragança), Portugal, dedicada a Banda (sin epíteto).

CORNELIUS es indiscutiblemente romano aunque en la Península no es abundante: sólo tenemos otra referencia (CIL. II 4118). En lo tocante a OCULATUS, Albertos considera la posibilidad de que esté formado sobre el adjetivo latino oculatus, derivado de oculus pero su presencia en zonas de onomástica indígena la lleva a incluirlo en sus análisis sobre antroponimia indígena[38]. En este epígrafe tendríamos, pues, un indígena parcialmente romanizado en su an-

---

[37] No es de nuestro agrado el término "indígena", por una parte porque es de una imprecisión absoluta y, por otra, porque no deja de entrañar un cierto matiz despreciativo con el que no nos sentimos compenetrados. Más tampoco es este el lugar ni el momento para plantearnos una revisión de la terminología. Quede, pues, constancia de que lo utilizamos como contraposición al mundo romano y referido, únicamente, al horizonte prerromano en sentido estricto.

[38] Cf. Mª Lourdes ALBERTOS FIRMAT: "Nuevos Antropónimos Hispánicos", *Emérita*, XXXIII, (1), 1965, p.116; Id.:"Alava Prerromana y Romana. Estudio Lingüístico", *Estudios de Arqueología Alavesa*, 4, 1970, p. 116. Además de esta forma que aparece también en León (*CIL.* II 2685), Villamayor (5741), Carquere, Resende (*HAE.* 238) Luzcando, Alava (*EA.* 79); existen en la península las variaciones OCLATIA en Yecla de Yeltes (*BRAH.* 152) y OCULATINUS en León (*CIL.* II 2685).

tropónimo ya que, si bien presenta un nombre típicamente romano, el otro no lo es tanto y tampoco aparece *trianomina* ni filiación.

I.3.2 CAMALI VLPINI F. CELTIVS FILIVS

Antroponimia procedente del ara dedicada a Bandoga en Castelo-do-Mau-Vizinho (Dto. Viseu). La disposición de los antropónimos es curiosa ya que aparecen tres generaciones en el ara.

3.2.1 CAMALUS (o CAMALOS) Nombre muy frecuente en la Península Ibérica, en donde está atestiguado en masculino y femenino. Posiblememnte relacionado con antropónimos teónimos y topónimos galos en los que se observa una alternancia *Camal/Camul*[39].

3.2.2 VLPINUS No es un nombre atestiguado en la Península Ibérica. Tal vez sea un derivado de *Ulpius*.

3.2.3 CELTIUS Este antropónimo, que no necesita demasiada explicación en cuanto a su significado étnico, es casi exclusivamente lusitano, según Palomar Lapesa. Fuera de Hispania es corriente encontrar formas parecidas[40].

Debemos considerar la antroponimia de esta ara como plenamente indígena. El hecho de que el abuelo detente el antropónimo Ulpius no da pie a suponer, como hace ENCARNAÇAO, un proceso de aculturación a la inversa: de ascendencia latina y asimilación posterior de cultura y onomástica indígena. Si consideramos a Ulpius como plenamente latino lo único que indicaría, según nuestro criterio, es un proceso de romanización muy suave, que incluye algún antropónimo latino, pero que no se inserta en la vida familiar de una manera plena[41].

---

[39] Cf. Mº Lourdes ALBERTOS FIRMAT: *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca, 1966, pp. 73 y ss. Manuel PALOMAR LAPESA: *La Onomástica Personal Prelatina de la Antigua Lusitania Estudio Lingüístico*, Salamanca, 1957. pp.58 y ss. Alfred HOLDER: *Alt-Celtischer Sprachschatz*. Leipzig, 1904 I. col. 707,727,.III,1054. En la Península Ibérica: *CIL*. II Lamas de Moledo; 453 Capinha; 678 Trujillo; 745 Brozas, Cáceres etc. En Galia es más frecuente la forma *Camul-* como se puede comprobar en la recopilación de Holder pero la forma con -a- también está atestiguada y su pertenencia a la misma raíz viene demostrada por la alternancia en un mismo nombre de ambas formas: *Camaldunum / Camalodunum / Camulodunum* tal y como ya señala Palomar L. en *op. cit.* p. 58. Una puesta al día de todos los hallazgos en el Noroeste Peninsular puede verse en Mª Lourdes ALBERTOS FIRMAT: "La Onomástica Personal Indígena del Noroeste Peninsular (astures y galaicos)", *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Lisboa 5-8 Noviembre 1980-Salamanca, 1985. pp. 274-275.

[40] Palomar L. *op cit.* p. 62; Holder I col..975 y ss. En la Peninsula formas semejantes: *Celtiatus* (Alcollarín B44 1904 p.554); *Celticus* (Braga *EE*. VIII 120, *Rel*. III p. 143); *Celtica*,(Astorga CIL. II 5667) *Celtitanus* (Cordoba CIL. II 2221; Peñaflor 2326;).

[41] Podríamos pensar, incluso en que *Ulpius* fuese un liberto cuyo grado de romanización no fue lo suficiente grande como para continuar con una antroponimia que no le era afín.

I.3.3

La lectura del ara procedente de Xinzo de Limia y dedicada a Bandua Aetobrigus es muy difícil, debido a su estado de erosión, sobre todo en las líneas en las que debería leerse el nombre del dedicante. Si seguimos a R.COLMENERO deberíamos pensar en SVLPICIVS, miembro de la *Legio VII* con lo que tendríamos a un militar realizando una dedicación a Bandua. Como veremos no sería el único caso, razón por la cual nos inclinamos a seguir las indicaciones de este autor. Al no presentar *trianomina* quizá tengamos que pensar en un indígena parcialmente romanizado que se integra en el ejército romano[42].

I.3.4 LU(cius?) LVPVS TANCINI F(ilius)

Antropónimo del ara dedicada a Bandia Apolo Sego en Brozas, Caceres.

3.4.1 y 2. Es posible que tengamos que considerarlos a ambos como romanos[43]. Sin embargo, hay que señalar que ALBERTOS para los nombres derivados de la raíz ide. *leuk, louk = "brillar"; aconseja cierta prudencia ya que no siempre sabemos si estos nombres son formas romanas o prerromanas[44].

3.4.3 TANCINUS. Es una forma muy común en la antroponimia peninsular, sobre todo en la Lusitania, donde su abundancia es manifiesta. Se explica a través de la raíz ide. *teuk; que está presente en germano, celta y balto-eslavo. En céltico es muy abundante pero con vocalismo -o- como *Tonceta* por ejemplo, también presente en la Península[45], aunque existen algunos casos de vocalismo en -a- [46].

---

[42] Aún fiándonos de la reconstrucción de R.Colmenero, (véase la nt. nº 7 de éste capítulo), no podemos considerar que el dedicante fuese ciudadano romano ya que, tras SVLPICIVS, sólo resta espacio para una palabra más, antes de LEGIONIS.

[43] *LUPUS* es latino a pesar de que etimológicamente no responde a las reglas de evolución latina a partir de la raíz indoeuropea. Sobre este tema Cf. Christian-J. GUYONVARC'H: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques. XXXII.157. Les VOLCAE celtiques, l'irlandais *olc* "mechant, mauvais", et le nom du *loup* en indoeuropeen", *Ogam*, XXXI (1-6) nº 121-126 en-Dec. 1969 pp.337-349.

[44] "Alava Prerromana y Romana. Estudio Lingüistico", *Estudios de Arqueología Alavesa*, 4, 1970, p. 147; Id: *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca, 1966, pp. 136 y ss. y PALOMAR *op.cit.* pp. 79 y ss. Puede verse asimismo el mapa 19 que presenta UNTERMANN en *Elementos de un Atlas Antroponímico de la Hispania Antigua*,Madrid 1965. p. 123.

[45] PALOMAR L. *op.cit.* pp. 101 y ss. En la Península Ibérica alterna con la forma sonorizada *Tanginus*. Véase también mapa nº 74 de UNTERMANN en *op.cit.* p. 170 y ALBERTOS: *Onom. Tarraconense*, p. 219.

[46] Tal y como recoge ALBERTOS *en op.cit.*que reseña *Tanco* (Campos Decumates , DAG 1178); *Tanconus* (en Nórico y Britania CIL. III 12014/548; VII 1336/1105); *Tancorix* (en Britania CIL. VII 355).

En esta ara tendríamos pues a un hijo de un indígena que está en vías de romanización.

I.3.5 AMMINVS ANDAITAE F(ilius)

Dedicante del ara de Capinha a Bandis Arbariaicus. Es de destacar que en esta ara aparece una filiación femenina y no masculina como es lo habitual. Encarnaçâo supone que la razón de ello sería que Amminus era un hijo natural aunque, tal y como el autor indica, generalmente cuando esto sucede se inventa una filiación o se escribe SP(urius) f(ilius)[47]. Por nuestra parte pensamos que quizá estemos ante un rasgo de filiación matrilinial que, tal y como ha demostrado J.Bermejo, era normal entre los pueblos del norte de Hispania[48].

3.5.1 AMMINUS Este antropónimo, junto con otros de estructura semejante como *Amma*, *Ammedi*, *Ammica*, *Ammius*, *Ammo*, *Amonica*, *Amonus* etc; tienen como base *am(m)a, *ami palabra del balbuceo infantil para designar a la madre. Tal y como recoge ALBERTOS, está atestiguada en toda Europa e incluso en tocario[49].

3.5.2 ANDAITIA Aparece también en Elvas, en forma de masculino. La raíz es ide. común a la antroponimia céltica[50].

I.3.6 SEVERVS ABRUNI F(ilius).

Dedicante del ara a Bandus Brialeacus, de Orjais, Covilhâ. En este caso se muestra un hijo de un indígena que porta un nombre romano. ABRUNUS está poco representado en la Península Ibérica pero su misma base indoeropea da lugar a antropónimos, y étnicos en Galia y Germania inferior[51].

I.3.7 TERENTIA RUFINA

Dedicante del ara ofrecida a Bandua Cadogus en Sta. Mª de Mixós, (Orense). La antroponimia es netamente romana. Es el único caso de una dedicante femenina a Bandua.

---

[47] *DIP*.p. 130.

[48] J.C.BERMEJO BARRERA: *La sociedad en la Galicia Castreña*, Santiago 1976 p.

[49] *Onom. Tarracon.* pp. 21-23. Sobre la incidencia en la Lusitania PALOMAR, *op.cit*.pp. 32-33. Sobre la dispersión en la Península Ibérica ver el mapa nº 7 de UNTERMANN p. 53.

[50] PALOMAR: *op.cit*. p. 34; HOLDER I col..138.

[51] Apenas se repite en Trujillo (*CIL*. II 676 y 678)) y León (*CIL*. p. 51).Véase al respecto: ALBERTOS: *Onom.Tarrac*. p.4. HOLDER I p.10.

I.3.8 CILIVS CAMALI F(ilius).

Antropónimo del ara de Bemposta, Penamacor, dedicada a Bandis Isibraiecus. Ambos nombres son indígenas. CILIUS es un antropónimo muy abundante en la Península Ibérica y con especial incidencia en Lusitania[52]. CAMALUS ya ha sido examinado en 3.2.1

Estamos pues, nuevamente, ante una doble filiación indígena.

I.3.9 MATERNVS MAELONI F(ilius).

Dedicante de la otra ara ofrecida a Bandis Isibraecus en Bemposta. Estamos ante un indígena que ha adoptado un nombre romano. El nombre del padre, sin embargo, es claramente indígena. Tanto esta forma como las variantes *Maeilo*, *Maela*, *Maelia Maelo*, están bien atestiguadas en la Lusitania, fuera de ella ya son más escasas[53]. Tanto Tovar como Untermann opinan que puede ser una forma reducida de la raíz que genera también *Magilo*[54]. De todas formas tanto una forma como la otra están documentadas en las lenguas celtas[55].

I.3.10 G(aius) CLAVDIVS MAXSVMVS

Dedicante del ara ofrecida a Issibaeus en Miranda do Corvo (Dto Coimbra), Portugal. Nos encontramos ante un nombre romano completo con *trianomina* y una posible indicación de la gens Claudia. Es muy posible que sea un liberto.

I.3.11 TIOMACE(S)

Este nombre parece leerse en el ara de Toledo dedicada a Bandua Ituiciense (?). Es el único caso que aparece en la Península Ibérica, aunque la partícula inicial *Tio-* sí se repite[56].

I.3.12 AEMILIVS REBURRINVS

---

[52] ALBERTOS *Id.* pp.87 88; PALOMAR, pp. 63-64.

[53] PALOMAR pp.81-82; ALBERTOS: *Onom. Tarrac* p. 143.

[54] Antonio TOVAR: *Estudios sobre las primitivas Lenguas Hispánicas.* Buenos Aires, 1949. ("La sonorización y caída de las intervocálicas y los estratos indoeuropeos en Hispania"), p. 142. UNTERMANN: *op. cit.* mapa nº 52, pp.129-130.

[55] HOLDER II col. 371,373. Este autor relaciona los antropónimos galos e hispánicos como *Maelo*, *Mailo*, *Melo*, *Maelonius* con el ir. *mael* "esclavo".

[56] ALBERTOS: *Onom. Tarrac.* p. 227.

Dedicante del ara de Eiras, (Orense), a Bandua Lanobricae. Indígena en vías de romanización con un antropónimo latino y otro indígena. *Reburrinus*, así como formas semejantes :*Reburrinia*, *Reburrios*, *Reburrus*, *Reburra* son "frecuentísimos y netamente hispánicos, pues los hallazgos extrapeninsulares corresponden a personas de origen español"[57].

I.3.13 Q(uintus) IVLIVS MONTANVS EQ(ues) LEG(ionis) VII [G(eminae)] F(elicis)

Dedicante del ara de Longroiva a Bandis Longobricense. Nuevamente nos encontramos con un militar de la *Legio VII Gemina* ofreciendo un voto a Bandua. Su nombre aparece con la correcta configuración romana de manera que si pensasemos en un indígena su grado de romanización en la antroponimia sería pleno.

I.3.14 CORNELIA[NUS vel IVS] LIB(ertus)

Este dedicante es el que ofrece la problemática ara de Póvoa de Varzim que ha dado en intrepretarse como ...Banduis Ocolis. Si está bien leída el ara, sería el único caso seguro de un liberto ofreciendo un voto a Bandua.

I.3.15 SVLPICIVS SINCERVS

Dedicante del ara de Curbián, (Lugo), a Bandusus Oleccus. Es un indígena en vías de romanización ya que no tiene *trianomina*.

I.3.16 ATLVS RAEBURR(I) FIL(ius)

Dedicante del ara de Sta. Marina de Ribeira de Pena (Vila Real de Tras-Os-Montes), Portugal ofrecida a Banda Raeicus. Estamos ante un indígena. Si ATLUS está bién leído debemos señalar que no posee, al parecer, paralelos en la Península pero sí fuera de ella[58]. Es posible que en realidad sea *Attus* o *Atius*. En relación a Raeburrus véase lo arriba indicado.

I.3.17 OVATIVS APINIS

Dedicante del ara de Queiriz, Fornos de Algodres (Beira Alta), Portugal. La lectura del ara sigue provocando discusiones. Nos inclinamos a leer

---

[57] ALBERTOS: *Onom.Tarrac.* p. 191-192. El origen no está claro aunque HOLDER los recoge en su recopilación. La zona de mayor índice de estos nombres es el área lusitano-galaica, no faltando, sin embargo en Asturias y la Celtiberia. Véase el mapa nº66 de UNTERMANN: *op.cit.* pp. 155-156.

[58] HOLDER I 267 :En Baumott-lez-Pin, Alta Sâona.

OUATIVS por varias razones, la primera es ante la visión directa del ara y la segunda porque consideramos que las lecturas DUATIUS y QUATIUS se hicieron para corregir la lectura original OUATIUS en función de no encontrarle sentido al antropónimo que presentaba. Debemos añadir, también, que existe otro paralelo de esta misma forma en Coria (CIL. II 77)[59]. En relación al significado del antropónimo podría interpretarse a través del latín *vates -is* m.y f. = "adivino, profeta, profetisa, poeta". Una característica de la adivinación itálica y, sobre todo de la romana, es que en ella predomina la adivinación inductiva frente a la inspirada, que se expresa por boca del poeta. Por esa razón, en el mundo romano, la palabra vate, ya desde Plauto, designa al poeta en cuanto que su obra está inspirada por las musas. Sería extraño que en la Lusitania hubiese un poeta latino y más teniendo en cuenta que el otro antropónimo que presenta es indígena, al igual que es indígena la onomástica del ara de Coria. Deberemos, pues, explicar este Vate a través de otros horizontes[60].

En la Galia la grafía Ouates es la utilizada por Estrabón:IV,4,4 para designar a los "sacrificadores e intrepretes de la naturaleza"[61] galos, los mismos que Plinio:N.H.,XXX,13 denomina, bajo la forma latina, *vatum* (genit.pural), Lucano:Pharsalia I,448 *vates* (nom. plural) y Amiano Marcelino:XV,9 *vatis* (acus.pl.)[62]. Esta designación se corresponde, de una manera exacta, al irlandés *fáith, fáid* = "adivino" [63] y en galés ha subsistido en la palabra *gwawd* = "canto, arte, poesía elogio, alabanza". La raíz indoeuropea es *ṷat- = "estar inspirado, poseído (inflarse de cólera)" que, aparte de la ya vista forma latina, *vate*, establece correspondencias sobre todo en el área germana[64].

Dentro de la clase sacerdotal céltica se pueden distinguir tres divisiones funcionales y, una de ellas, son los *vates* (=*faith*). Estas divisiones aparecen en algunos autores clásicos aunque, en ocasiones, se observa algún confusionismo

---

[59] *Picera Ouati Filia*. Quizá también deberíamos pensar en la misma lectura para las lecturas *Duatius* de Capinha *CIL*. II 453 ; de Penacova *CIL*. II 6275a y de S.Antón Cáceres *CIL*. II 733.

[60] Sobre el uso del término *vate* en latín véase Kurt LATTE: *Römische Religionsgeschichte*. Munich, 1976. pp. 265-268, en donde refiere que el significado originario de la palabra es "el que dice la verdad" de ahí su utilización para expresar al poeta que está inspirado por las musas. Véase también A.BOUCHE-LECLERQ: *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, Paris, 1882.

[61] Estrabon IV,4,4.

[62] Plinio *N.H.* XXX 13; Lucano *Pharsalia* I 448; Amiano Marcelino XV, 9.

[63] Así como a los compuestos *banfaith* "mujer adivinadora, profetisa" o *faithliaig* "adivino-médico".

[64] gótico *woths*, v.inglés *wodh*, vnor. *odhr* "poseído , inspirado", vingl. *wods* "canto", vnor. *odhur* "poesía" y sobre todo los teónimos *Odhinn* y *Wotan* (cf. aleman *Wut* "furor") W-Pok I p.216; Pok. 1113.

de funciones que no significa más que una cierta homogeneidad por pertenecer todos a un sacerdocio común. De una manera general podemos decir que los vates estaban encargados de la adivinación, predicción y sacrificio[65]. Nos encontraríamos pues con un representante de la clase sacerdotal indígena haciendo un voto a una divinidad también indígena.

En cuanto al tema de que los druídas aparezcan en los epígrafes latinos debemos indicar que es un hecho muy bien atestiguado en la Galia[66]. Es posible que en inscripciones de baja época algunos de estos antropónimos no estén designando un oficio sacerdotal, sobre todo los que aluden a los bardos cuya desviación tardía fue la de poetas sin vinculación religiosa pero, en el caso de los vates, ésto no sucedió en tal magnitud. Ante la aparición de éste antropónimo en un ara del área galaico-lusitana, se abren dos posibilidades: la primera sería que estuviéramos ante un miembro de esa tan buscada casta sacerdotal, que hasta la actualidad, era únicamente intuída; la segunda es que, al igual que sucede en Galia en las inscripciones de baja época, el antropónimo no esté designando el oficio que antiguamente le había correspondido. Lo sí estaría claro es que este oficio sí tuvo vigencia en alguna época pues si no, no permanecería su recuerdo en la antroponimia. Sea pues un caso u otro, nos parece evidente que en esta ara tenemos la evidencia de la existencia de sacerdocio indígena lo que, por otra parte, es lógico debido a la articulación interna que muestra la religión tal y como iremos observando.

3.17.2 APINIS

Como ya indicamos es un antropónimo indígena posiblemente una variante fonética de *Abinus*[67].

---

65 En Irlanda, en función del cristianismo se ha producido un cierto confusionismo de terminología y las palabras *drui*, *faith* y *file* son empleadas para una y otra función cuando sabemos, por ejemplo, que el sacrificio no era apto para los *file* "poetas". Asimismo aparecen las palabras *banfaith*, *banfile* y *bandrui* para designar, únicamente, a lo que sería una *banfaith* "mujer adivinadora, profetizadora", exclusiva función permitida a las mujeres dentro del escalón sacerdotal. Sobre todos estos problemas véase Françoise LE ROUX & Christian-J. GUYONNVAR'CH: *Les Druides*, Ouest-France, 1986. En donde se encuentran las últimas investigaciones sobre el tema además de una exhaustiva recopilación de fuentes clásicas e insulares medievales.

66 Tal y como ha visto Christian-J.GUYONVARC'H en "Notes d'Etimologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XXXIII 166: Un terme du vocabulaire religieux antique et sa dechéance moderne; le nom du "barde" dans les langues celtiques: gaulois *bardos*, irlandais *bárd*, gallois *bardd*, cornique *barth*, breton *barzh*", *Ogam*, XXII-XXV, 1970-1973, pp. 271-283. El término latinizado de *Bardo*: *bardus* es atestiguado en forma de antropónimo en epigrafía de época romana. Asimismo podemos apreciar el del Vate (HOLDER III col. 124 y ss).

67 PALOMAR: *op.cit.*, p. 37. Aparece también en Cáceres, *CIL.* II 6336; Coria 772; y Talavera de la Reina 5315. *Abinus* en Cáceres *CIL.* II 754; gentilicio *Abinicum* de Tejadilla, Segovia y *Abinium* topónimo en Galia.

Estamos pues, ante un indígena y, por esa razón, sería factible pensar en que el sacerdocio que se menciona se enmarcase dentro de las pautas de la religión prerromana.

I.3.18 M(arcus) SILONIVS GAL(eria) SILANVS SIG(nifer) COH(ortis) I GALL(icae) C(ivium) R(omanorum)

Dedicante de un ara procedente de Orense a Bandua Veigebraegus. Nuevamente nos encontramos con un militar ofreciendo un voto a Bandua. En este caso un personaje de la tribu *Galeria*, portaestandartes de la 1ª *Cohorte Gallica*. Esta Cohorte, tal y como analizó García y Bellido, desde su nacimiento estuvo siempre en la Península como auxiliar de la *Legio VII Gemina*[68]. Antroponimia completa con *trianomina* pero en relación al nomen y cognomen los investigadores en onomástica peninsular recomiendan cierta prudencia a la hora de considerarlos latinos. Este tipo de antropónimo así como formas semejantes, del tipo *Silonianus* o *Silo* que están extendidas por todo el imperio, parecen responder a un nombre celta -quizá en relación con el ide. *selo- = "semilla", y que deben su enorme difusión a haberse asimilado al adjetivo latino *silus, -a, -um* = "chato"[69]. El origen del dedicante es incierto al producirse este cruzamiento de formas entre ambas lenguas. Sin embargo la impresión es la de un ciudadano romano.

I.3.19 L(ucius) LATRIVS BLAESVS

Dedicante del ara de Vila da Feira a Banda Velugus Toiraecus. Aparece con *trianomina* pero se denota su origen indígena en el nomen LATRIUS que, aunque no es un antropónimo frecuente en la península, es posible que se relacione con otros dos casos más[70]. En Galia está algo representado como étnico[71]. Estaríamos pues, ante un indígena romanizado pero que aún conserva resabios de su origen.

I.3.20 ARCIVS EPEICI (filius) BRACARVS

---

68 Antonio GARCIA Y BELLIDO: "COHORS I GALLICA EQUITATA CIVIUM ROMANORUM", *Conimbriga* I, pp.29-40.

69 ALBERTOS: *Onom. Tarr.* pp. 207-208. HOLDER II 1552.

70 ALBERTOS: "Nuevos Antopónimos Hispánicos", *Emérita* XXXII (2) 1964, p.249. La autora expone la hipótesis de una relación con el ide. **pel@- plá-* "ancho y llano" que se ve en los nombres celtas: air. *lathar* "lugar", galés *llawdr* "pantalón". Aunque indica que estos apelativos no tengan un significado adecuado a la onomástica personal.

71 HOLDER I 120, *Ambilatri* (en Aquitania); II *Latris* (Plin, *N.H.*4.97).

Dedicante del ara a Toiraecus que apareció junto con la anterior[72]. Es claramente indígena tanto por sus antropónimos como por la filiación. ARCIVS atestiguado en la Península Ibérica y fuera de ella[73]. EPEICI(s vel us) es un antropónimo muy interesante tal y como ha visto ALBERTOS que lo relaciona con el nombre ide. del caballo *ekuo-s = "caballo" "con el tratamiento británico de las labiovelares"[74]. En relación a BRACARVS hay que señalar que es un antropónimo basado en el étnico Bracari, pueblo que habitaba la zona Norte de Portugal[75].

I.3.21 MONT(anius) MONIANVS

Dedicante del ara de Arcucelos, Orense, a Bandua Verubricus. La lectura del antropónimo es problemática debida al mal estado del ara. Ofrecemos la versión de R.Colmenero en la cual aparece un antropónimo latino y uno indígena. MONIANUS no es muy abundante pero está atestiguado tanto en la península como fuera de ella[76]. Estamos pues, ante un indígena que comienza a adoptar nombres romanos.

I.3.22 REBURRUS TANGINI (filius)

Dedicante del ara de Fundão a Bandis Vorteaeceus. La onomástica es plenamente indígena y ya ha sido analizada anteriormente: REBURRUS en 3.12 y TANCINI, bajo su forma sonorizada, en 3.4.

---

[72] El hecho de que hubiesen aparecido juntas es la razón que nos induce a considerar este antropónimo como digno de ser incluído entre los adoradores de *Bandua*.

[73] Con esta forma aparece en Portugal: en Villa Real de Tras-os-Montes (*CIL.* II 5556), en Valença do Minho (*Rel.* III, p.612) y en Idanha (*Portucale*, VIII, 1935, p. 77). Cf.también: ALBERTOS *Onom Tarr.* p.32. PALOMAR relaciona estas formas con *Arquius* y con *Arcea* que lo considera una variante fonética. Indica asimismo que estas formas aparecen en las zonas célticas de la Península: *op. cit.* pp. 39 y ss. Para los antropónimos europeos semejantes Cf. HOLDER I, col.183 y ss.

[74] Es decir $*k^w > p$ tal y como sucede en galo, galés y córnico. ALBERTOS: *op. cit.*,p. 115 lo considera muy interesante por ser la única vez en que este radical aparece en la Península Ibérica según este tratamiento de las labiovelares propio del británico en contraste con el gran número que aparecen en la Galia por ejemplo (*Epetinus, Epianus, Epicatus, Epillus* etc.) Posiblemente la autora no consideró los teónimos *Epona* de Lara de los Infantes y *Epane* de.Monte Bernorio (Palencia) con la misma evolución de este radical.

[75] ALBERTOS: *op.cit.* p. 61.Además de otro *Bracarus* en Villafría (EE. VIII 112), en Hispania existe también la forma *Bracarius* en varios lugares de la Bética (*CIL.* II 2967/32).

[76] *Moniana* (Tarragona, *CIL.* II 4875/23), *Monis* (*IHCh* 212). ALBERTOS: *Onom. Tarra.* p. 159-160 lo relaciona con nombres personales galos como *Monianius*, *Moninus*, *Monina*, *Moneius*. Cf. HOLDER II col. 624 y ss.

I.3.23 FLA(vius) TVRIVS FELIX

Dedicante del ara de Penamacor a Vorteaecius. Es un indígena en vías de romanización ya que, aún construyendo su onomástica según la forma roamana, conserva un nombre indígena muy típico en la región, TURIUS, que ya analizaremos al examinar un epíteto de Bandua muy semejante.

I.3.24 CATVENVS...

Dedicante del ara de Malpartida de Plasencia a Band...Vorteaecius?. Esta forma y otras semejantes, derivadas de la raíz *kat- = "lucha" "combate", están abundantemente representadas en la Península y fuera de ella, sobre todo entre celtas y germanos[77].

CONCLUSIONES.

El índice de romanización que se refleja en la antroponimia de los dedicantes es bastante reducido. De un total de 25 dedicaciones en las que aparece el nombre de los dedicantes las proporciones son los siguientes:

-Individuos con *trianomina*: 5. De éstos, uno de ellos, no tenemos la seguridad de que sus antropónimos sean romanos o indígenas, (Silonius Silanus), y dos, aún conservan un nombre indígena. Entre estos cinco individuos, dos, son militares pertenecientes a la *Legio VII* -factor que influiría, en caso de ser indígenas, a que modificaran sus nombres-. Dentro de este grupo debemos incluir a *Terentia Rufina* como dedicante romana, sin *trianomina*, como corresponde a su condición femenina, pero con antroponimia plenamente romana.

-El total de militares entre los dedicantes son tres, uno portaestandartes de la *Cohors I Gallicarum Civium Romanorum* y dos pertenecientes a la *Legio VII*. Uno de los militares sólo detenta un nombre romano.

-Libertos: Con seguridad debemos señalar uno, ya que así lo expresa en el ara aunque quizá sean sospechosos dos más.

---

[77] En la Península aparecen, además de esta forma, *Catur* (Balsa *CIL*. II 5173; Balsemão 5256); *Caturis* (León *CIL*. II 2685 <posiblemente sea una mala grafía por *Caturix*>); *Caturicus -a* (Balsa, *CIL*. II 14 <formado a partir del anterior>); *Caturisa* (Faro *CIL*. II 4); *Caturo* (Trujillo *CIL*. II 5281; Cáceres 5297; 753; 5304; Montanchez *EE*. IX 99; Porto 2378; Caldas de Vizella 2403; Braga 2430;); ALBERTOS: *Onm. Tarrac*. pp. 81-82; PALOMAR: *op.cit*.pp. 61-62. Este autor opina que la forma *Catuenus* es posible proceda de **Catugenus*. Como ya señalamos, debido a su significación, es una raíz que ha sido muy productiva en antroponimia, toponimia y étnicos. Véase HOLDER I col..837 y ss.

-Indígenas que se encuentran en vías de romanización: ocho, de los cuales, dos, utilizan dos nombres romanos, tres utilizan un nombre romano (debiendo destacar que uno de ellos tiene filiación indígena) y tres utilizan un nombre romano y uno indígena.

-Indígenas sin ningún antropónimo romano: nueve de los que ocho aluden además a una filiación indígena.

En relación al origen geográfico de los dedicantes, realmente, para extraer alguna conclusión segura, sería necesario trabajar no con los dedicantes de una sóla divinidad sino con todos los dedicantes de una amplia zona. De una manera general señalaremos que el mayor índice de antroponimia indígena se registra en la Beira Baixa.

Como conclusión final podríamos indicar que si bien los adoradores de Bandua adoptaron una forma externa de culto romano, su romanización no era demasiado profunda, al menos en lo tocante a la antroponimia. El número de dedicantes con nombres personales indígenas es muy superior a los individuos que se han romanizado de una manera más profunda. Es importante el hecho de que aparezcan militares entre los adoradores de Bandua ya que, por una parte, indica que algún indígena que forma parte del ejército romano sigue manteniendo sus creencias originarias y, por otra, refuerza un tanto la idea de que Bandua tiene alguna relación con la guerra.

Como ilustración de la antroponimia presentamos un esquema cuyas claves son:

-NP: nombre del padre, en este apartado se indica si el padre, de aparecer en el ara, es indígena o romano.

-I: "indígena", es decir si su antroponimia no presenta rasgo alguno de romanización.

-Ir: "Indígena en vías de romanización", en este apartado se incluyen los individuos cuya estructura en la antroponimia es la siguiente: dos nombres romanos, un nombre romano o un nombre indígena y uno romano.

-IR: "Indígena Romanizado" en este apartado se incluyen aquellos indígenas que conservan en su antroponimia algún rasgo de indigenismo (por ejemplo presentan *trianomina* pero alguno de los nombres es indígena).

-L: "liberto".

-R: "Romano".

-T: "*trianomina*".

-M: "militar".

-O: "Lugar de origen" las claves son las siguientes: L: Lugo; Or: Orense; DL: Douro Litoral; TM: Tras-os-Montes; BL: Beira Litoral; BA: Beira Alta ; BB: Beira Baixa ; Ca: Caceres; To: Toledo.

CUADRO ANALITICO DE LOS DEDICANTES DE BANDUA.

NOMBRE	NP	I	Ir	IR	L	R	T	M	O
SULPICIUS SINCERUS			X						L
AEMILIUS REBURRINUS			X						OR
M.SILONIUS SILANUS				?		?	X	X	OR
TERENTIA RUFINA						X			OR
MONTANIUS MONIANUS			X						OR
SULPICIUS			X					X	OR
CORNELIUS OCULATUS			X						TM
ATLUS	I	X							TM
CORNELIUS				X	X				DL
L.LATRIUS BLAESUS				X		X	X		DL
ARCIUS BRACARUS	I	X							DL
G.CLAUDIUS MAXSUMUS					?	X	X		BL
OUATIUS APINIS		X							BA
Q.IULIUS MONTANUS				?		X	X	X	BA
CELTIUS	I	X							BA
FLAVIUS TURIUS FELIX			X				X		BB
REBURRUS	I	X							BB
CILIUS	I	X							BB
MATERNUS	I		X						BB
AMMINUS	I	X							BB
SEVERUS	I		X						BB
CATUENUS	?	X							CA
L.LUPUS	I		X						CA
TIOMACES		I			?				TO

CAPITULO II LAS DIVINIDADES DEL "GRUPO BAND-" Y SUS INTERPRETACIONES HISTORIOGRAFICAS.

La reiteración de la partícula inicial "Band", llamó con bastante frecuencia la atención de los investigadores sobre las religiones primitivas de Hispania los cuales han intentado, en repetidas ocasiones, encontrar una explicación congruente a este hecho. A pesar de ello no existe, hasta la actualidad, ningún trabajo específico dedicado al análisis en profundidad de este, así denominado, grupo de dioses. Los estudios realizados son breves e incompletos y, aunque en alguna ocasión, se ha aludido a que su importancia como grupo interrelacionado bien merecería un análisis monográfico[1], la realidad es que éste aún no ha sido encarado. Salvo algún tanteo de formato muy reducido[2], los estudios, hasta la actualidad disponibles, constituyen partes de obras de carácter general en las que estas divinidades no cobran más importancia que la derivada del gran número de epígrafes que les son ofrecidos. En los trabajos que hemos revisado observamos que, de una manera general, se incide en los tópicos habituales en los análisis de historia de las religiones y que podríamos resumir practicamente en uno: éstas divinidades no se analizan jamás desde el punto de vista de la historia de las religiones lo que, como veremos, da lugar a que se desarrollen unas supuestas características y atributos que no está comprobado hubiesen existido nunca en el seno de ningún pueblo primitivo y, dudosamente, se pueden atribuir a las estructuras religiosas de los pueblos prerromanos. Como consecuencia, en ningún caso se hace la mínima alusión al posible papel que, lógica-

---

[1] Opinión que sostiene J. d'Encarnaçâo en *Divindades Indígenas sob o Dominio Romano em Portugal. Subsídios para o seu estudo*, Lisboa, 1975.

[2] Nos referimos a artículos escritos con el fin de dar a conocer una nueva ara votiva y en los que se intenta ofrecer algún tipo de explicación. Generalmente no se profundiza en absoluto en los posibles caracteres de estos dioses y se presentan hipótesis practicamente sin documentar. Véase por ejemplo José Manuel GARCIA: "Contributo para a compreensâo das divindades do <<grupo Band>> -uma nova ara", *Conimbriga*, XVI, 1970, pp.147/150. José D'Encarnaçâo: "Additamentum", *Conimbriga*, XV, 1976 pp. 142-144, (añadido al artículo de F. BANDEIRA FERREIRA y J. MENDES DE ALMEIDA: "Uma árula a Banduaetobricus" en la revista citada, pp.139-142.).

mente, tuvieron dentro de la sociedad o, al revés, del tipo de sociedad que es capaz de generar o concebir un grupo de dioses tan específicos.

Los datos que se han barajado en la búsqueda de un significado para estas divinidades son fundamentalmente tres: a) la base lingüística del radical *band-*, b) la representación gráfica de la divinidad según apareció en la pátera argéntea de la colección Calzadilla de Badajoz, c) los epítetos de la divinidad.

A continuación expondremos las diversas conclusiones o pareceres que se han generado al manejar de diferente manera estos datos. Generalmente los autores han tomado uno de ellos como fuente de explicación y han hecho encajar los otros en el esquema ya organizado y será rara la exposición que intente aunar todos los elementos existentes. En algún caso será preciso mencionar o describir los métodos de análisis empleados por los distintos autores como una vía necesaria para comprender cual es el papel preciso que le otorgan a las divinidades del "grupo *Band-*".

Al término de exponer cada teoría, ofreceremos nuestro punto de vista personal con el fin de lograr una mayor nitidez en la diferenciación de los datos que aporta cada autor. Al final realizaremos una reflexión sobre las informaciones que se conocen en la actualidad y las posibles vías de investigación que permitan un mayor conocimiento de los dioses en cuestión.

II.1 TESIS FILOLOGICAS

Llamamos así a aquellas que utilizan exclusivamente el análisis filológico del teónimo como método de trabajo. Entre los autores más destacado podemos citar a F.Adolfo COELHO, y J.Leite de VASCONCELLOS, J.M. d'ENCARNAÇAO[3] Vincenzo COCCO. y Armando COELHO[4].

II.1.1 F. Adolfo COELHO Este autor recoge las opiniones de Fidel Fita que supone, en la forma *bandea*, un derivado femenino de *dia "dios"*, y complementa la teoría presumiendo la existencia de un compuesto en el

[3] La mayoría de las opiniones habidas hasta entonces se encuentran recogidas en la obra arriba citada pp.119-143. Nos permitimos recoger directamente de esta obra alguna cita, cuando ha sido imposible el acceso directo a las mismas. Completamos, sin embargo, este trabajo puesto que J. d'Encarçâo rara vez critica ninguna teoría, es más, se limita a tomar partido sin explicar las razones que lo mueven a ello.

[4] El caso de este autor será examinado posteriormente con cierto detenimiento pues, aunque intenta un análisis de tipo dumeziliano, la base de su interpretación será el estudio etimológico únicamente.

que entrarían la dicha forma irlandesa *dia* y *ban*, que equivaldría al griego *gunè* "mujer", al inglés *quean* "mujer" o *qeen* "reina" y que es una palabra empleada para expresar el femenino de ciertos substantivos irlandeses a partir del siglo VII[5].

Tanto la obra de Fidel Fita como la de Adolfo Coelho tienen ya una cierta antigüedad pero no hemos observado que se hubiesen analizado: ni para refutarlas ni para confirmarlas, razón por la cual nos detenemos un momento en ella. La hipótesis que mantuvo Fidel Fita no tiene base en la lingüística céltica ya que, la palabra céltica con el significado de dios: *dia* (genitivo *dé*), es epicena y expresa a la vez: "dios" y "diosa", entendiendose el género según el teónimo sea masculino o femenino[6]. Es cierto que la voz *ban* aparece en la formación de femeninos ya que procede del viejo celta **bena -as* "mujer", documentado en v.ir. *ben*; ir. y esc. *bean*; manx *ben*; gall. *benyw*, *bun*; corn. *benen;* br.**ben*[7]. Forma que no sólo se relaciona con el griego *gunê* o con el inglés *queen*, sino con bastantes más palabras ya que procede del ide. **g$_{e}^{u}$ená*, con alternancia en *g$_{e}^{u}$ená*, *g$_{}^{u}$ná* y está documentada en la mayoría de las lenguas indoeuropeas[8]. Ahora bien, esta forma es usada en irlandés para otorgar el género femenino a palabras que, generalmente, corresponden al mundo de lo masculino[9], y este, no es el caso que nos ocupa puesto que *dia* no necesita "feminizarse", al ser una palabra epicena. Esta teoría había sido abandonada por los investigadores actuales pero sin ofrecer ningún razonamiento que avalase este rechazo. Pensamos que a una tesis filológica se debe ofrecer una antítesis también filológica y eso hemos pretendido hacer.

---

[5] Esta refencia ha sido tomada de la obra anteriormente citada (a partir de ahora *DIP.*) p. 120.

[6] Françoise LE ROUX: "Notes d'Histoire des Religions. XVII.18", *Ogam*, XIX, fasc. 5/6 Dic. 1967, p. 517.

[7] Véase Arzel EVEN: "Vocabulaire Vieux-Celtique (B)",.*Ogam*, IV, nº19, Marzo 1952, p. 223.

[8] W-Pok.I, 681.

[9] Es el caso de *bandrui*, *banfile*, *banfaith* literalmente "mujer druida, mujer poeta, mujer adivinadora". A la mujer dentro del mundo céltico le correspondía un papel muy restringido en la escala del sacerdocio, una mujer no era nunca una "druidesa" en el pleno sentido de la palabra, sólo le estaban permitido el acceso a la adivinación y a la poesía. Es un caso pues de empleo de la forma *ban* como síntoma de la entrada de una mujer en un terreno propio de hombres. Véase Françoise LE ROUX & Christian J. GUYONVARC'H: *Les druides*, Ouest France, 1986.

II.1.2 J. Leite de VASCONCELLOS sostiene que en las lenguas célticas se encuentra el elemento *Band-* con el sentido de "ordenar prohibir" basándose en HOLDER (A.S.340)[10] .

Tal y como refiere Leite, en Holder se recoge el air. *band-bond* "ordenar" cuyo acusativo de plural es *for-banda, -bandi;* verbo *adbondim, -bonnim* "yo notifico", según las citas que Holder extrae de d'Arbois de Jubainville. Correspondiente a estas formas hemos hallado el ide. **bheudh-* "estar despierto, atento" (W-Pok.147) aunque quizá el sentido que Leite ofrece para las formas celtas no sea el propio de esta raíz: La significación general de la raíz indoeuropea es "estar despierto; despertar llamar; espíritu vivo; atento; reconocer; diagnosticar; y derivados (prestar atención, tener cuidado de; conocimiento; dominar, mandar; ofrecer; brindar)". Vamos a examinar algunas de las formas que ha generado esta raíz en las distintas lenguas indoeuropeas.

Ai.*bódhati* "despertar, percibir"; av. *baodaite* "descubrir, darse cuenta".
Gr. *peythomai* y *pynthánomai* (: lit. *bundú*, ir. *ad-bond*) "saber, experimentar, tener cuidado de, guardia, cuerpo de guardia" (*peysomai, épythómen, pépysmai*), *peithó* "conocimiento, noticia, información".
Cimr. *bodd* "libre albedrío, voluntad"; corn. *both* "albedrío, voluntad"; ir. *ad-bond* "amonestación, advertencia, aviso"; cymr. *rhybudd* "advertencia, aviso", *rhybuddio "advertir, prevenir"*; air. *buide* "contento, satisfacción, gracias"; ir. *ad-bond* "aviso, anuncio, anunciar, publicar", (mir. *isboind, a-ta-baind, a-t-boind*), *oss-bond* "rehusar, declinar".
Got. *anabiudan* "mandar, ordenar, disponer"; aisl. *bjoda* "prohibir, vedar"; ags. *béodan*; as. *biodan*; aaa. *biotan* "prohibir, ofrecer, brindar"; naa. *bieten, gebieten, verbieten*; aisl. *bod* n.; ags. *gebod* n.; "mandamiento, orden".

Podríamos seguir largamente ya que esta raíz ha sido muy fructífera en las diferentes lenguas indoeuropeas pero lo mostrado es suficiente para nuestra intención. A través de la recopilación de Pokorny podemos observar que el sentido de "ordenar, prohibir" es sólo secundario, derivado de una idea originaria de "llamar la atención, despertar, reparar en algo". Por otra parte éste no es el significado hacia donde evoluciona la raíz en las lenguas célticas sino en las germánicas, ya que en las lenguas célticas se debate sobre los conceptos de "aviso, noticia, información o advertencia y voluntad, albedrío".

---

[10] En: *Religiões da Lusitânia na parte que principalmente se refere a Portugal,*(= *Rel.*).vol. II, Lisboa 1905, p. 317.

Por todo lo dicho, y aún siendo ésta la raíz que correspondiese al teónimo, el sentido propuesto por Leite tendría que ser igualmente variado ya que, concretamente, la forma *ad-bond* significa "aviso, advertencia" por lo que la explicación de <dios patrono de los castros> no encajaría con la etimología procurada. Hay que añadir, asimismo, que, en esta raíz, no aparece claramente la forma "banda", al contrario que en otras, como veremos posteriormente, razón por la cual rechazamos, la validez de esta raíz para la explicación del teónimo.

En las dos teorías anteriores nos hemos limitado a rechazar o refutar las bases lingüísticas sobre las que estaban fundadas las interpretaciones de estos autores. No realizamos una crítica de su metodología porque sería extralimitarnos en nuestro celo investigador. Estos autores pertenecen al honorable grupo de los pioneros sin los cuales la investigación no hubiese brotado. Constituyen una parte de la Historia y, concretamente, Leite de Vasconcelos, contribuyó de una manera clara a salvaguardar el patrimonio arqueológico portugués. No es honroso, pues, rechazar su labor y criticar su método a partir de nuestra óptica actual. Tan sólo hay que matizar que, de sus obras, hay que "extraer" los datos aportados (tales como situación exacta de los hallazgos, lecturas de aras hoy perdidas etc) y revisar cuidadosamente las interpretaciones, teniendo en cuenta el estado de la investigación del momento.

II.1.3 El artículo de **Vincenzo COCCO**: "<FLUMEN BANDUGE> Contributo allo estudio dell'ambiente linguistico della Lusitania"[11], dedicado en su integridad al análisis lingüístico de la forma *Banduge*, es digno de reflexión, sobre todo en razón del gran número de documentos que aporta. Su punto de partida es la existencia del hidrónimo *Banduge*, reflejado en documentos medievales del año 1202 con esta misma forma[12]. A través de comparaciones con la onomástica peninsular, distingue dos elementos en el hidrónimo: un elemento radical BAND- y un sufijo -UGIA, ambos bien documentados según muestra en su trabajo.

El elemento radical aparece con profusión en toponimia, antroponimia y teonimia[13]. Es digna de resaltar la referencia que realiza a los teónimos

---

[11] En *Revista Portuguesa de Filología*, Vol.VIII, Coimbra, 1957.

[12] El río *Banduge* pasa por la región duriense y es afluente, por la derecha, del Corgo.

[13] El elemento radical es de gran productividad en la onomástica de la Península Ibérica según observa Vincenzo Cocco. Por una parte tenemos la función toponímica con un sentido de "banda, lado, parte": *Banda d'Além* (Porto, refiriéndose a la orilla de enfrente); *Banda do Sol* (freguesia de S. Bento); *Banda dos Moinhos* (freguesia de Faial, Madeira); *"daquela ou desta banda"* (de aquella o de esta parte). Asimismo aparece como nombre de localidades: *Bandalrío, Bando de Abajo, Bando de Arriba* etc,(varias localidades de La Coruña, Pontevedra y Oviedo). Un segundo grupo, según el autor serían antropónimos

que analizamos en este trabajo, a los que considera ejemplos homófonos de los topónimos y antropónimos. Dentro del grupo de los teónimos, destaca el caso que refleja el ara de Castelo de Mau Vizinho: *Bandoge*, definiéndolo como una divinidad acuática por haber aparecido en las proximidades de las termas de San Pedro do Sul y del río Vouga. Según esto, y tomando como referencia lo ampliamente documentado que se encuentra en la península Ibérica el culto a divinidades acuáticas (como *Nabia, Bormanico, Edovius* o las *Ninfas*), el autor piensa que nos hallaríamos ante una nueva divinidad acuática del panteón Luso-galaico. Teniendo en cuenta que la divinidad aparece en "una zona saturada de elementos célticos, será justo y legítimo, buscar, sin duda, en el patrimonio lexical de las hablas célticas, su justificación semántica". Según esto, relaciona "el núcleo radical de *Bandoga* con la base céltica BAND- cuyo valor genérico de <agua> está asegurado en los testimonios del corn. *banne* , m.bret. *banna* "gota de agua", bret. *banna* "gota de agua", irl. *buinne* "onda, corriente" así como numerosos hidrónimos irlandeses conteniendo esta base como, por ejemplo, *Banna* 'uno de los principales ríos del Eyre'; *Banna* 'otro de los nombres del río Boyne'...." (sic). "El nombre *Banduge* no significaría pues, otra cosa que 'curso de agua', al igual que otros muchos ríos de la Península".

El sufijo, sin embargo, es encuadradado por este autor como siendo precéltico, en virtud de su existencia en áreas muy diversas, como, por ejemplo, el mundo africano[14]. "En el caso de *Banduge* estaremos, por tanto, en presencia de un núcleo radical atribuible al sustrato céltico de la Lusitania y de un elemento formativo bastante más antiguo, filtrado de un sustrato precéltico, pero que el celta ha utilizado esporádicamente".

Para la conclusión final el autor toma dos puntos de referencia básicos:

1º El area de difusión de la Base hidronímica BAND-: en Lusitania y en Galicia, (tipo BANDOGA y *Bandugia)* en Asturias, (tipo *uandugio*), en la región alpino-lombarda (tipo *vandúl)* y en Irlanda (tipo *banne, Banna, Bandan*).

2º El hecho de que las poblaciones célticas son, dentro de la estirpe indoeuropea, las que en época prehistórica se situaron más al occidente y sobre las cuales la acción de sustrato ha operado una mayor influencia, tanto en el componente étnico-antropológico, como en la estructura lingüístico-cultural.

---

de ascendencia germánica: *Bandin* (La Coruña y Oviedo); *Villabandin* (León); *Bandim* (Braga); *Bandomil* (Lugo); *Bande* (Paços de Ferreira y Lugo).

[14] Nombres como *Arzuges* (Oros. I.20.90) nombre de una tribu de Tripolitania; *Canucus*, ciudad de Mauritania; *Thibiuca* localidad del Africa romana (Ptol. IV 2.5).

De estos dos factores extrae la afirmación de que esta base hidronímica se trata de una palabra de origen "campaniforme", o incluso anterior, y legada y afirmada en el celta[15]. La conclusión de su trabajo es, pues, que BAND- 'agua' es una raíz hidronímica prerromana remontable al mundo atlántico, en virtud de su área de difusión. Según este razonamiento *Banduge* (y las divinidades del "grupo *Band-*") serían **divinidades acuáticas**.

A continuación expondremos nuestra opinión sobre ésta teoría y para ello vamos a realizar un pequeño esquema del desarrollo seguido por Vincenzo Cocco.

En primer lugar opina que la divinidad *Bandoga*, procedente de San Pedro do Sul, es acuática por el único hecho de haber aparecido en las proximidades de unas termas y de un río. Esta idea nace impulsada por el punto de partida de su trabajo, que es el hidrónimo medieval *Banduge*, factor que influye decisivamente no sólo en la clasificación de esta divinidad sino en toda la marcha del artículo.

En segundo lugar, la gran abundancia de topónimos existentes en la zona galaica, en cuya formación entra el radical *Band-*, le servirá para afirmar que la raíz es de origen céltico, razón por la cual buscará una explicación etimológica dentro de las áreas célticas pero que, obligatoriamente, tenga un significado acuático, prescindiendo de una posible raíz con otro significado.

En tercer lugar, por el hecho de que el sufijo no sea exclusivo de las lenguas célticas sino que su difusión es muy amplia, lo considera campaniforme.

Por último, una vez entrado en el mundo campaniforme, opina que el conjunto era una palabra atlántica que trajeron los campaniformes y que los celtas, al ser el pueblo más occidental de los indoeuropeos, eran más permeables al sustrato y que por tanto lo adoptaron. Sigue manteniendo, sin embargo el significado acuático del término.

El trabajo de Vincenzo Cocco recoge gran número de referencias documentales pero, a nuestro juicio, no siempre estas informaciones son clasificadas de una manera rigurosa. Procederemos, pues, a ir exponiendo nuestro punto de vista, incidiendo, sobre todo, en la parte del trabajo que alude a las divinidades y a su clasificación.

---

15 "Ni el centro andaluz, donde la cultura campaniforme, es verosímilmente irradiada; ni en la costa levantina ni en Cataluña, hay trazos de esta base. Esta circunstancia podía dar credito a la hipótesis de que BAND- 'agua' fuese, en último análisis, una antiquísima palabra 'atlántica' que los portadores del vaso campaniforme habrían encontrado y asimilado a su paso, difundiéndola en el mercado lingüístico de Irlanda y de las regiones alpino-lombardas. Esta nos enviaría a una época anterior al III milenio".

-**El primer punto** con el que discrepamos es la suposición *a priori*, que establece el autor, según la cual un hidrónimo, necesariamente, debe responder a una raíz y a un significado de índole 'acuática'. Al partir de esta premisa, buscará el origen de esta forma únicamente en aquellas raíces en las que se pueda observar una relación con el agua y prescindirá, no sólo de los topónimos "no acuáticos", que le habían servido en el área de Lusitania y Gallaecia para expresar el celtismo de la forma *Band-*; sino también del resto de las divinidades del "grupo *Band-*", cuyos epítetos parecen indicar, según iremos viendo a lo largo de este trabajo, otro tipo de vinculaciones que las supuestamente "acuáticas". Aunque es evidente que numerosos hidrónimos deben su nombre a una raíz cuyo sentido mantiene alguna relación con el agua, no siempre se puede afirmar que así suceda. Es frecuente encontrar hidrónimos que indiquen una cualidad del río como "fuerte, oscuro, poderoso, claro, turbulento" etc., términos que no es factible afirmar sean exclusivamente 'acuáticos' puesto que su aplicación, como calificativos, puede ser múltiple. Hemos visto en anteriores ocasiones como dentro de cada estructura mitológica los ríos eran considerados de diferente manera y, según esta consideración, recibirán su nombre [16]. Como ejemplos de ríos que no tienen un significado 'acuático' podemos señalar los numerosos *Alauna*, *Aluonis* de Galia[17].

-**El segundo punto** en el que discrepamos con la hipótesis de Vincenzo Cocco es en la conclusión de que *Bandoga* es una divinidad acuática por el hecho de coincidir su nombre con el de un río y haberse hallado su ara en las proximidades de las termas de San Pedro do Sul y del rio Vouga. El hallazgo de un ara en las proximidades de un río y de unas termas puede significar dos cosas: una que hubiese sido llevada allí en un momento en que su lugar de culto perdió valor o bién que ese era su lugar de culto habitual. En este segundo caso, si partimos de la hipótesis de que *Bandoga* era reverenciado en un lugar de marcado carácter acuático, tendremos que reflexionar de nuevo sobre el indigenismo de unas termas romanas, y no olvidar que el ara fue hallada en las proximidades, no en el interior de las termas. En cuanto a la adscripción del calificativo de acuática a una divinidad por el hecho de coincidir su nombre con el de un río, opinamos que tampoco es un argumento suficientemente convincente si se examina a la luz de paralelos. El ejemplo más significativo de una divinidad

---

[16] *El culto a las Divinidades de las Aguas en la Gallaecia Antigua*, (Tesis de Licenciatura. Universidad de Santiago de Compostela, Diciembre, 1983) publicada en parte en "Las llamadas divinidades de las Aguas " en José Carlos BERMEJO BARRERA: *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana* 2, Madrid, 1986.

[17] *Alauna* significa "la blanca, la brillante" y este epíteto es utilizado, en ocasiones, por dioses con connotaciones solares. Véase al respecto: Christian-J. GUYONVARC'H: "Notes d.'Etimologie et de Lexicographie gauloises et Céltiques, V.VII.30", *Ogam*, XII, Dec. 1962, pp. 458-460.

que tiene el mismo nombre que un río pero no es factible concebirla como lo que habitualmente se entiende por divinidad acuática es el caso de el río *Boand*. Al contrario de lo que opina Vincenzo Cocco, el *Boyne*, *Boand* o *Boann* no puede ser explicado a través de la misma raíz que Band- sino que procede de dos palabras: **bo vinda* "vaca blanca" , y es uno de los muchos nombres de la diosa *Brigit*. El río debe su nombre a un relato mitológico:

> *"Queriendo Boand, esposa de Elcmar, lavarse de su adulterio con el Dagda, se acercó a la fuente de Segais, en donde hallará la muerte, pues, el agua, la mutilará y perseguirá y será en su carrera hacia el mar que dará lugar al nacimiento del río Boyne que será el río sagrado de Irlanda y del cual ella es epónima"*[18]

Con este ejemplo, que por otra parte, no es único, se puede ver, al mismo tiempo, que los nombres de los ríos no son necesariamente "acuáticos", que las divinidades cuyo nombre coincide con el de un río, tampoco se ven restringidas dentro de la denominación de "divinidad acuática" y, por otra parte, que el ejemplo irlandés utilizado por Vincenzo Cocco para afirmar su hipótesis, -el río Boyne-, no tiene validez al proceder de una raíz totalmente diferente.

De una manera general se puede señalar que las bases de las que parte Vincenzo Cocco no están demasiado bien cimentadas y, los errores iniciales, irán lastrando el resto de la teoría. Es así que reiteradamente este trabajo adolece de una ausencia total de planteamiento histórico-religioso. El autor analiza divinidades y les aplica el calificativo "acuáticas" sin preocuparse de si ese calificativo ha existido en el interior de las estructuras religiosas a las que se refiere. Como ya señalamos, sin analizar el particular simbolismo de los ríos dentro de una cultura determinada no podemos opinar que los ríos posean un valor sacral o ritual, como tampoco podemos negarlo. Primero tendrímos que estudiar la religión céltica y ver que significado poseen los ríos dentro de ella[19].

Por último sólo decir que el recurrir al sustrato campaniforme o atlántico del cual lo desconocemos casi todo en materia de lingüística, es, sencillamente, tratar de buscar en un profundo abismo, por lo menos en nuestro estado actual de conocimientos. Tal y como veremos posteriormente la base *Band-* puede explicarse perfectamente a través de la lingüística indoeuropea y, en cuanto al sufijo *ugia/usia* debemos señalar que, se debe de considerar, a la luz de la repartición

---

[18] Véase Christian-J.GUYONVARC'H: *Textes Mythologiques Irlandais*, I, Volume I, *Celticum* 11/1.

[19] Al analizar a la diosa *Nabia* tendremos tiempo y lugar de estudiar el sentido mítico que poseen los ríos dentro de la religión céltica y tendremos ocasión de comprobar la enorme diferencia que los separa del valor atribuido a los ríos dentro del mundo clásico.

de la antroponimia con él formada, la existencia de un sufijo galo *-usi(o)* que es común al horizonte ilirio y galo[20].

II.1.3 J.d'ENCARNAÇAO Este autor en su libro: *Divindades Indígenas sob o dominio Romano em Portugal. Subsídios para o seu estudo*[21], considera acertada, para la explicación de las divinidades del "grupo *Band-*", la etimología hallada por Michelena: ide.**bhendh-*"atar, ligar" y señala la persistencia en las lenguas actuales de la idea de *ligar* lo que le sugiere que tal vez se debería pensar en un origen común para esta forma. De esta raíz extraerá, la idea de un "dios que liga, o mejor, que está ligado a determinada población o tribu, su señor", y concluye: "Nos situamos así dentro de las hipótesis a tal propósito formuladas por los investigadores que, de un modo general, la consideran divinidad tutelar"[22]. Esta hipótesis se confirma, según el autor, por el hecho de que en cada lugar la divinidad sea invocada bajo un sólo epíteto. Encuentra, sin embargo, dificultades en la interpretación del dios como son a) el porqué de las variantes del nombre; b) el origen de los epítetos; y otros tal vez. Finalmente confía en que el "esclarecimiento lingüístico" aclare los datos y que la investigación pueda proseguir.

El análisis que este autor realiza de las divinidades del "grupo *Band-*" se inscribe dentro de un trabajo que, como su nombre indica, abarca todas las divinidades que eran adoradas en territorio portugués pero únicamente las que considera "indígenas", término al que otorga un particular y personal significado. En esta obra esboza, en cierta manera, cual es el concepto que tiene con respecto a estas divinidades pero remite a otro trabajo suyo en el que lo desarrolla. Como quiera que esta concepción sobre las divinidades prerromanas va a influir en el planteamiento general de su libro y en el tratamiento que otorga a las divinidades que nos ocupan, nos detendremos un momento en él, pues opinamos que es fundamental conocer la metodología general del autor para comprender su trabajo.

El trabajo por él citado es el artículo "*O conceito de Divindade Indígena sob o dominio romano na Peninsula Ibérica*"[23]. En este artículo se

---

[20] Tal y como ha visto Karl-Hosrst SCHMIDT: "Questions d'Etymologie Gauloise et Vénète", *Ogam*, XVIII, (1-2), nº 103-104, En-Mz., 1960, p. 101.

[21] Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Lisboa, 1975.

[22] *DIP*, pp. 141-142.

[23] En: *Actas do II Congreso Nacional de Arqueología*, Coimbra, 1971. pp. 347-351.

plantea, primero, resolver la confusión existente en el seno de los investigadores a la hora de nombrar a las divinidades pre-rromanas. Considera el término "pre-rromano" poco preciso pues, a pesar de que esta denominación diluye en cierta manera los problemas étnico-geográficos que ocasionaban nomenclaturas como "divinidades ibéricas o lusitanas", es capaz de inducir a error desde el momento que muchas de ellas siguieron recibiendo culto con posterioridad a la conquista romana y sus epígrafes están grabados en época plenamente romana. Considerará el término indígena "idóneo" por cuanto que la palabra indica que la divinidad era "<natural de allí> o mejor, que era adorada en el local donde fue descubierto el ex-voto a ella dedicado"[24]. A continuación enumera las características que una divinidad debe reunir para ser considerada indígena: 1º) debe evidentemente ser prerromana, categoría deducible a partir del teónimo y los epítetos; 2º) que su culto sea estrictamente local, es decir que su nombre o epíteto no hubiesen sido detectados en ningún otro lugar ya que, en caso contrario, no serían indígenas. A partir de ahí la lingüística deberá intervenir para determinar a que etnia concreta pertenece y a ella corresponde la última palabra ya que ..."nosotros afirmamos que nuestra concepción es dinámica, por cuanto que a medida que progresen los estudios lingüísticos y epigráficos, se irá aclarando la lista de las divinidades indígenas: determinado numen, tenido como indígena, pertenece, al final, al substrato ligúrico o al mundo celta? Pues muy bien: lo tachamos"[25]. Partiendo de esta base, y a modo de ejemplo, plantea esta situación en relación al dios *Bormanicus* pues su semejanza con el *Borbo* galo le lleva a meditar sobre si debería excluirlo de la lista al no pertenecer al panteón peninsular, es decir, al no ser indígena y según el autor, ¿pertenecer quizá a un pueblo galo que se pudo desperdigar por el Noroeste? Deja el problema en suspenso por el hecho de que la forma en que aparece el nombre en Caldas de Vizela, *Bormanicus*, no ha sido hallada en ningún otro sitio razón que "nos puede autorizar a declararlo -mientras la lingüística no disponga de datos convincentes- el dios protector de las termas de Vizela y no de las termas en general"[26].

Esta teoría sobre el indigenismo de las divinidades peninsulares será la que Encarnaçâo aplicará en su libro sobre las divinidades en Portugal razón por la cual queremos expresar nuestra opinión sobre su metodología.

---

[24] Id, *op. cit.* p. 348.

[25] Id, p. 350

[26] Id. Id.

Contrariamente a la opinión de este autor, nosotros empleamos el término "divinidades prerromanas" como una marca diferenciadora con respecto a las divinidades romanas, diferencia que abarca un sentido religioso-cultural y cronólogico. En absoluto consideramos el término equivoco puesto que, en la mente de todo investigador que se dedique a las religiones antiguas, -no primitivas- están presentes los fenómenos de diacronía y sincronía producidos entre dos culturas que entran en contacto. Es cierto que las divinidades pertenecientes a los habitantes anteriores a la conquista romana perviven durante largo tiempo después de la conquista pero ello no es más que un índice de que la romanización no había penetrado profundamente en la mente de los conquistados, que la romanización no era total; razón por la cual estas divinidades pueden seguir siendo denominadas prerromanas ya que así lo son. Pertenecen a un horizonte anterior a Roma, aunque, según en que zonas, serán capaces de sobrevivirle.

Más polémico es el término "indígena", sobre todo desde las puntualizaciones tan concretas que contempla Encarnaçâo y que, en algunas ocasiones, parecen contradecirse. En nuestra opinión, este autor, no aclara cuales son los límites geográficos dentro de los que una divinidad debe ser considerada indígena y que, al traspasarlos, habría que "tacharla de la lista". Utiliza los términos "regional"[27] y "local"[28] pero no especifica claramente a que ámbito está aludiendo. Si indígena significa tal y como deducimos, que tuvo un culto estrictamente local, ¿son "indígenas" aquellas divinidades de gran difusión como *Nabia*, *Reua* o *Cosus* que no siempre aparecen con uno de esos epítetos que, hasta ahora, han sido considerados como tópicos y que, además, se encuentran atestiguados en Europa?[29].

---

[27] *DIP.* ,p.18.

[28] "O conceito ... 349.

[29] Siguiendo al pié de la letra la teoría del indigenismo de Encarnaçâo a medida que avanza nuestra investigación la lista de divinidades se iría reduciendo de una manera alarmante. Sin ir más lejos varias de las divinidades que más difusión tienen en el Oeste peninsular deberían ser excluídas según este criterio a saber:

Cosus: atestiguado como epíteto de Marte en la Galia *(CIL.* XIII 1353), lugar en donde es también usado como antropónimo tal y como veremos posteriormente al analizar las teorías de Unterman, Según la hipótesis de indigenismo de Encarnaçâo ¿como se explicaría este fenómeno? A que se podría atribuir el hecho de que una divinidad que él considera además de indígena, tutelar en función del gran número de epítetos "tópicos" que detenta, aparezca fuera de lo que él denomina ámbito regional o local? Este mismo argumento lo podríamos utilizar para **Bormanicus** (pues el hecho de que detente un sufijo *-ico*, tipico, por otra parte de las formas célticas como analizaremos posteriormente, no lo separa, en absoluto de las formas galas *Borbo* / *Bormano*).para **Reua**, explicable por una raíz celta, para **Nabia** etc

Esta hipótesis del indigenismo de las divinidades que plantea Encarnaçâo, niega taxativamante algo tan comprobado como es el poblamiento indoeuropeo de Hispania. No es este el lugar, sobre todo porque el tema es de amplitud manifiesta, para exponer las teorías sobre el poblamiento peninsular pero, lo que hay que constatar es que, en la actualidad, ningún investigador se permite dudar de la existencia en la península ibérica -y mayoritariamente en la diagonal Suroeste-Noreste-, de un poblamiento indoeuropeo de gran difusión, hasta el extremo que la gran mayoría de la toponimia, y onomástica de esta zona son explicadas mediante la lingüística indoeuropea[30]. El hecho pues, de que aparezcan divinidades semejantes a la Galia es lógico y esperado; es más, es una confirmación de que la Península Ibérica no ha estado desconectada de su entorno como parece creer el autor. Como derivación de este error de base, en el análisis que realiza de las "divinidades indígenas", supondrá categorías de dioses sin comprobar si han existido jamás[31]. ya que prescindirá absolutamente de la historia de las religiones, lo cual en el estado actual de las investigaciones, es un lujo que un historiador no se puede permitir.

Una vez revisada someramente su metodología en el análisis de las divinidades prerromanas pasaremos a reflexionar sobre sus opiniones referentes a las divinidades del "grupo *Band-*".

En primer lugar debemos señalar, nuevamente, que la delimitación política de un país actual, rara vez coincide con el área de culto de una divinidad (y más en el caso de Portugal y España). El realizar estudios de religión ateniéndose a unas fronteras administrativas modernas, necesariamente ofrecerá una imagen parcial de las divinidades ya que no se contemplan las áreas de culto reales, ni todo el número de dedicaciones que le fueron ofrecidas. Así pues, a los grandes problemas que aparecen en el análisis de las religiones prerromanas se añaden los derivados de una información parcial. En el estudio de J. D'Encarnaçâo se excluyen las aras referidas a las divinidades *Band-* que se hallaron en territorio hispánico, algunas de las cuales son, a nuestro entender, de una importancia vital para la interpretación de la divinidad. Nos referimos concretamente a la pátera argéntea de la colección Calzadilla de Badajoz[32] (única representación de la divinidad hasta ahora conocida), el ara procedente de Rairiz de Veiga, en Orense ,

---

30 Nos llama en sobremanera la atención el hecho de que el autor acudiese a la lingüística indoeuropea como fuente para explicar el significado de algun teónimo y al mismo tiempo afirmase el indígenismo del mismo. Creemos que ambas posturas son irreconciliables.

31 Nos referimos a las calificaciones que otorga reiteradamente de "dios tutelar" (se lo aplica a *Arentius* y a *Bandua* p.e.) sin comprobar con ningún tipo de paralelo si esta calificación era válida.

32 *Band.Araugel.*

que es la única en la que se relaciona a la divinidad con un dios romano[33], o el ara aparecida en Norbá, Cáceres[34] (cuyo epíteto, en principo no parece estar en relación con comunidades prerromanas y es lógico reflexionar más detenidamente sobre él). Sus conclusiones sobre los epítetos y sufijos de Bandua no deberían ser considerados concluyentes teniendo en cuenta que, como ya se ha señalado, no incluye el estudio de las aras aparecidas en territorio hispánico.

Afirma, asimismo, que se trata de una divinidad masculina en función de los epítetos pero al ignorar el ara de la colección Calzadilla, no ofrece ninguna idea sobre la única representación iconográfica de la divinidad. Realmente, contando casi con la mitad de los datos y excluyendo a la representación física de la divinidad, nos parece arriesgada su postura. Sobre todo teniendo en cuenta que en la única representación que conocemos la divinidad se presenta con atributos femeninos.

En segundo lugar, discrepamos de la interpretación general que ofrece de las divinidades "del grupo *Band-*", a las que califica de "divinidades tutelares" a partir de una particular lectura que realiza de la etimología de Michelena (**bhendh-* "atar, ligar"), aunada con el hecho de que en cada lugar aparece solamente un epíteto, lo que indicaría, según él, que el dios detentaba patrocinio del emplazamiento. De esta etimología no creemos sea correcto derivar el significado "un dios que liga o mejor que está ligado a determinada población" sin efectuar un estudio histórico-religioso que sea capaz de apoyar el estudio lingüístico.

Finalmente creemos sería necesario reflexionar sobre cuál es el sentido que el autor otorga a la calificación de "divinidad tutelar" ya que no lo explica. El se adhiere al grupo de investigadores que así consideran a este dios o grupo de dioses[35] pero con la diferencia que estos últimos lo hacen basándose en la representación de la divinidad que aparece con la iconografía de una Tutela-Tyché, y sitúan los posibles caracteres de estos dioses en el mismo plano que las divinidades grecorromanas[36]. Al prescindir J. D'Encarnaçâo de todos los datos procedentes de territorio español, no tiene en *Bandua Araugelensis* su punto de referencia. Para esta afirmación se basa únicamente en los epítetos de tipo "gentilíceo" que, según nuestra opinión, lo único que indican es un tipo de vinculación con una comunidad, pero no el tipo de relación que mantienen con ella y

---

33 *Deo Vexillorum Martis Socio Banduae.*

34 *Bandiae Apolo Sego Lucius Lupus Tancini F. A.L.V.S.*

35 Como por ejemplo José Mº BLAZQUEZ MARTINEZ.

36 Estemos o no de acuerdo con esa interpretación, tenemos que reconocer que se atiene a paralelos existentes dentro de la Historia de las Religiones, lo que no sucede en el caso de J. D'Encarnaçâo que nunca alude a una estructura religiosa existente en el seno de alguna sociedad conocida o desconocida.

ello no es suficiente para definir el carácter y funciones de un dios. Divinidad "protectora" o tutelar" no significa nada en sí mismo, hay que precisar el tipo de protección que esa divinidad otorga a sus fieles. Ya sea ésta de tipo guerrero; se relacione con la fecundidad; o bien sea un patrocinio de tipo soberano. En los tres casos es protección, evidentemente, pero también, en los tres casos se trataría de una divinidad diferente ya que cada tipo de protección corresponde a una función distinta. A saber, dentro del mundo indoeuropeo, -que es el ámbito en el que nos movemos-, a la segunda o guerrera, a la tercera o productiva o a la primera o soberana, (siguiendo el orden de enumeración).

El análisis que J.D'Encarnaçâo realiza sobre las divinidades del "grupo *Band-*" como hemos señalado, se inserta dentro de una obra cuya utilidad radica en ser una relación bastante exhaustiva de epígrafes votivos, aparecidos en Portugal, y en recoger por orden cronológico la bibliografía más interesante sobre cada divinidad. En su análisis interpretativo se echan en falta unos planteamientos que tomen como base a la historia de las religiones y hagan encajar así los valiosísimos datos que nos suministran los estudios lingüísticos. Las divinidades aparecen ordenadas siguiendo el alfabeto lo cual, siendo irreprochable para un catálogo epigráfico, no es muy congruente si se pretende realizar un análisis religioso. Encarnaçâo ignora todo tipo planteamiento metodológico en el tratamiento de la religión y así cuando afirma que un autor va bien encaminado, o, por el contrario, cuando rechaza una opinión por no considerarla muy convincente, no acertamos a alcanzar que criterios utiliza[37]. Sólo nos resta decir que si este libro fuese un *corpus* epigráfico sólo alabanzas tendríamos para él.

II.1.4 Como último ejemplo de lo que denominamos tesis filológicas está la presentada por **Armando COELHO** en su reciente aportación al estudio de la Cultura Castreña[38]. Para su análisis aúna los datos religiosos ofrecidos por la epigrafía (teónimos) con algunos hallazgos arqueológicos (los puñales y carros votivos y los guerreros galaicos) y los intenta ordenar según un esquema trifuncional indoeuropeo.

---

[37] A modo de ejemplo podemos señalar las dudas que manifiesta con respecto a la opinión de J. M. Blazquez con respecto al dios *Albocelus* que este autor pone en relación con un topónimo. O por ejemplo las deducciones que realiza con respecto al ara dedicada a *Aponianico Poliscinio*: "En cuanto al nombre del dios, aparte de la aproximación, hecha por Silva con *Aponiana* -lo que nos llevaría a pensar en una divinidad tópica, siendo en ese caso, *Aponinicus* um epíteto del dios *Poliscinius*-, citemos también *Aponus*, nombre que nos induciría a atribuir al dios un carácter acuático-medicinal". (*op. cit.* p. 92). Es una desgracia que la lectura real del ara tal y como ha señalado Jürgen Untermann en el *III Coloquio*...sea *Aponia Nicopolis Genio* siendo tanto Aponia como Nicopolis antropónimos conocidos.

[38] Armando Coelho Ferreira da SILVA: *A Cultura Castreja do Noroeste de Portugal*, Tesis doctoral, Faculdade de Letras do Porto ,1988.

Nos vamos a detener no sólo a considerar su hipótesis sobre las divinidades del "grupo *Band-*" ,sino que revisaremos la metodología que aplica al estudio de la religión castreña. Las razones son varias pero quizá la más importante es que debemos destacar que es la primera vez que en Portugal se intenta un análisis general de la religión prerromana siguiendo una metodología concreta. Armando Coelho aplica las estructuras halladas por Dumézil al analizar a los diferentes pueblos indoeuropeos. Sólo por esta novedad en los estudios portugueses, este trabajo ya sería digno de mención. Por otra parte el hecho de que este autor haya escogido este método nos obliga a realizar un resumen general de su trabajo ya que las estructuras indoeuropeas son interdependientes y, desde el momento que se realiza un examen conjunto, no se entienden unas sin las otras. Daremos pues, una visión general de su trabajo para que quede claro el lugar en donde sitúa a las divinidades del "grupo *Band-*".

> En principio los datos recogidos "manifiestan un vasto panteón con relaciones muy estrechas con respecto a las unidades étnicas y de organización social, a sus diversos niveles, de los que destacan algunos aspectos relacionados con la guerra y algunos otros sobre su carácter astral y naturalista, con divinización, del Sol y de la Luna, de las aguas, fuentes, ríos, montes roquedos y otros seres y fuerzas de la naturaleza"[39]. El hecho de que la mayoría de los teónimos se presenten sólo una vez es, para este autor, un claro síntoma del carácter local de los cultos. Plantea la posibilidad de la existencia de "un grupo de divinidades superiores protectoras de las actividades principales de la sociedad castreña", según el modelo propuesto por G. Dumézil.
>
> Realizará, pues, una ordenación de los teónimos siguiendo el esquema trifuncional y tomando prácticamente como base la epigrafía:
> - Encabeza la lista con las dedicaciones ofrecidas a *Jupiter* ya que podrían estar ocultando "no exactamente al padre de los dioses de la religión romana sino al carácter absoluto de determinadas divinidades indígenas". Como asimilación cita, entre otros a *Larauco D(eo) Maximo*[40] y a todos aquellos epítetos que semejen mantener alguna asimilación a Jupiter.

---

[39] Id, *op. cit.* p. 286.

[40] "en la mejor ejemplificación de una divinidad de los fenómenos celestes de carácter soberano y que tendría su morada en las alturas y manejaría el rayo y el trueno, como es atributo de los dioses indoeuropeos de la primera función".

- Formando parte de la segunda función incluye, siguiendo a Bermejo[41], a los epitetos relacionados con *Cosus*, a los que añade aquellos como *Coronus* o *Carus* en función de su explicación a través de la raíz ide. **kar*, con variante **cor*, y un significado de guerra. En este apartado remite al "significado mas profundo de estatuaria de guerreiros que constituye uno de los documentos arqueológicos más significativos de esta área meridional castreña"[42] y que el autor interpreta como "manifestación clara y sugestiva de una función heroizada de tutela, que podemos suponer conectada con el culto de los jefes, de raíz documentadamente antigüa en el mundo indígena peninsular"..."y, por ventura también acumulativamente con la glorificación de los antepasados propia de sociedades organizadas con base en los lazos de sangre como era la sociedad castreña"[43]. Como colofón de este apartado vincula la cita de Estrabón (III,3,7) con los escasos restos arqueológicos que pueden ofrecer datos sobre los sacrificios, tales como los puñales votivos y afirma: "La natureleza de estos sacrificios habrá desempeñado un valor simbólico preciso, en correspondencia con los aspectos ecológicos, económicos e sociales de la cultura castreña, en formas típicas de un teismo pastoril, en la inmolación de los animales que criaban, como carneros y caballos, segun las referencias estrabonianas". Asimismo el autor afirma que se observa "una mayor conformidad, por otra parte, con cultos célticos en los que igualmente se inmolan a divinidades guerreras, además de hecatombes de animales domésticos, prisioneros de guerra que, en su calidad de futuros esclavos, se convertían, por eso, en propiedad familiar o comunitaria y, como consecuencia, se constituían en víctimas dignas de ser ofrecidas, de acuerdo con la esencia de un verdadero sacrificio"[44].

-En relación a las divinidades de la tercera función, A. Coelho manifiesta la existencia de dificultades para su definición pero, éstas, quedarían subsanadas por la evidencia estadística que revela la epigrafía en relación a determinadas divinidades, cuya distribución se manifiesta por todo el área galaico-lusitana, en asociación a epítetos de carácter tópico o étnico. Las divinidades que señala son: *Nabia* y *Reua* "*excluyendo de esa relación el numeroso "grupo Band-" porque interpretamos esta expresión como un*

---

41 José Carlos BERMEJO BARRERA: *La sociedad en la Galicia Castreña.* Santiago de Compostela, 1978 y sobre todo "La guerra de los Bárbaros y Marte Cosus" en *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana 2.* Madrid, 1986.

42 Id., *op. cit.* p. 291.

43 Id., p. 294.

44 Id., p. 295.

nombre común equivalente a dios/diosa, lar o genius que, por otra parte, su presumible significado etimológico parece traducir"[45].

El significado etimológico que usa para afirmar esta clasificación de las "divinidades *Band-*" es la supuesta afinidad existente entre la raíz indoeuropea **bhendh-* "atar, ligar" con la palabra "religión" que interpreta a partir de la voz latina *religare*. Refuerza esta teoría expresando una duda con respecto a la existencia de una correlación con las jerarquías indoeuropeas debido a la abundancia de epítetos y a documentarse realidades tópicas y entidades gentilíceas, entre las que no se podría invocar una superioridad basada en la frecuencia de los registros. Piensa, sin embargo, este autor, que la religión no debería ser anárquica hasta el punto de no poder ser expresada por los contenidos de *deus/dea*, *genius*, *tutela*, *lar* y *nympha* "que totalizan practicamente las representaciones sobrenaturales de la vida religiosa". Estos conceptos se utilizarían, además, de una manera sincrética, asimilándose entre sí, lo que daría lugar a una mayor simplicidad "originaria"[46].

Las pruebas que ofrece son las correspondencias epigráficas siguientes: *Bande Velugo Toiraeco / Deo Volenti Tueraeo*. De donde en función de la similitud *Velugo = Volenti*, (por proceder de la raíz **vel/vol*) y de *Toiraeco = Tueraeo*; deduce la equivalencia *Band*: *deus*.

Lo mismo piensa acerca de: *Laribus Tar(m)ucenbaecis Ceceaecis con respecto a Diis---Ceceaecis*.

En estas correlaciones encuentra una noción genérica que se traduce por el término *deus* < **deiwos* "en la más pura raíz indoeuropea, con sentido propio de "luminoso" y "celeste" en aparente referencia a la primera función, que podrá no haber sido la única expresada por esos designativos. Tratándose de nombres comunes, que nunca aparecen acompañados del vocábulo *deus/dea* y en situaciones que parecen substituirlo, se podrían utilizar, segun los casos, en referencia a cualquiera de las tres funciones, incluyendo la tercera[47].

Según este razonamiento deduce que la iconografía de "*Band(i?) Araugelensi*" induce a la interpretación de esas divinidades como protectoras de la familia o de la *gens* como las *Tutelae*. Pero añade que posiblemente, bajo esa aparente capa de clasicismo lo que demuestran los atributos no es apenas la protección de los agrupamientos familiares sino la prosperidad agrícola, atributo de la tercera función. Es así que su abun-

---

[45] Id., p. 295.

[46] Id.id.

[47] Id., p. 296.

dancia en el interior y escasez en el litoral, en donde proliferan las dedicaciones a los Lares, confirmaría, para Armando Coelho, la correspondencia sinonímica entre *band/lar/deus*, pudiendo, a juicio del autor, alargarse la extensión a la noción de *genius loci*.

El autor opina que la variación de estas personificaciones no harían más que traducir variaciones de la unidad básica "*deus*" que, en este caso, no indicaría la función soberana sino que debe ser interpretada como "propiciadora de las actividades de la tercera función en la que, la intervención de la energía solar como agente regenerador de la naturaleza se reconoce en manifestaciones de heliolatría que viene a explicar numerosas formas de expresión artística, como las aplicadas en gravados rupestres y otros soportes, de trisqueles, espirales, círculos radiados y figuraciones de este tipo que documentamos desde la formación al término de cultura castreña"[48].

Armando Coelho prosigue su interpretación de la religión castreña analizando los "cultos acuáticos"[49] e insistiendo en la existencia de divinidades de la tercera función "tipo Ceres" para proteger la fertilidad agrícola. Esta función se la atribuye sobre todo a *Reua* a la que encuentra "reconocido significado agrario" basándose en la etimología de Tovar el cual, al analizar la inscripción de O Cabeço das Fráguas, la interpreta procedente de una raíz con el significado de "anchura" "llanura"[50].

Debemos señalar también, a modo de conclusión, que Armando Coelho supone un estatus de "subalternidad" de las divinidades femeninas con respecto a las masculinas en función del inferior número de las dedicaciones de aquellas con respecto a estas. Pero opina que es natural que tuviesen divinidades colectivas del estilo de las *Matres*, por lo que sería lícito apelar al culto de "la tierra madre" "del mismo modo que en el panteón céltico antigüo y celto-romano". Sugiere, también la idea de la existencia del culto a la "Diosa Madre" como consecuencia de las relaciones mediterráneas.

---

48 Id. id.

49 En este punto nos detendremos posteriormente al analizar a la diosa *Nabia* a la que este autor considera "la divinidad acuática más bién documentada del Noroeste Peninsular", *op. cit.* p. 297.

50 Véase Antonio.TOVAR: "La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos", *Actas del III Coloquio sobre lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Lisboa, 5/8 Nov., 1980.- Salamanca 1985, pp.227-253. "El nombre de esta divinidad podría explicarse partiendo de una raíz **rew* / **ru* que tenemos en el avéstico *ravah-, revan* ˆanchuraˆ y ˆllanuraˆ respectivamente, ir. *róe, roi*, f. ˆterreno llanoˆ(<**rowesya*), got. *rums* ˆespacioˆ, lat. *rus* ˆcampoˆ, ant. esl. *ravînû* ˆllanoˆ, toc. A y B *ru* ˆabrirˆ. (Pok. IEW. 874.).

En lo tocante a la celebración de rituales · señala una serie de "Santuarios" como lugares posibles (caso de Panoias) por ejemplo. En cuanto al problema del sacerdocio alude a las referencias a los vaticinios y también añade que "el *paterfamilias* oficiaria la celebración de sacrificios que tendrían lugar, entre otras manifestaciones de culto, en rituales funerarios o repetición de actos de comunión con los espíritus antepasados, posiblemente conectados con cultos de fecundidad que tendrían lugar, sobre todo, con ocasión de la realización de alianzas matrimoniales, entre los momentos más decisivos de la vida familiar"[51].

Hemos seguido detenídamente el análisis formulado por Armando Coelho pues, como antes señalamos, se puede afirmar que es el primer intento, realizado en Portugal, de desarrollar el panteón prerromano siguiendo un esquema determinado. Realmente el proyecto es digno de mención y hemos de pararnos a observar que la cantidad de documentación que maneja es considerable. Asimismo denota la valentía de arriesgar hipótesis hasta ahora nunca emitidas aunque, a ciencia cierta, debemos indicar que trasluce el ser un capítulo de una obra mayor y sería necesario para un tema tan complejo, un mayor tiempo, y espacio, de reflexión. En su obra, se aprecian, sin embargo, resabios de la antigua escuela, pequeños tópicos que penetran en la mente sin que, en ocasiones, el investigador se detenga a reflexionar sobre ellos pues, semejan ser verdades por todos aceptadas. Nos referimos a esas alusiones a cultos naturalistas o astrales, formulaciones que ya no tienen cabida en el nuevo esquema que se plantea. Si pretende realizar un análisis conforme a un método debe adoptarlo o en su caso, si fuera preciso, (ya que no deben los métodos ser rígidos), modificarlo si hallase razones de peso para ello. Ahora bien, Coelho, desde el momento que no trabaja con los diferentes panteones indoeuropeos, si se quiere adscribir a la metodología dumeziliana debe erradicar unas acepciones, terminología y criterios clasificatorios de las divinidades que no tienen nada que ver con esa escuela. Citamos por ejemplo los cultos acuáticos. Desde nuestra óptica opinamos que dentro de una sociedad no pueden convivir categorías tan diferentes. Aunque, en el análisis que realizamos de un determinado fenómeno religioso en los pueblos del Oeste peninsular seguimos también el modelo dumeziliano, no partimos de las mismas bases que Armando Coelho. A nuestro juicio la lingüística es la base de un estudio religioso no un fin, y su uso debe de ir siempre, cuando estudiamos pueblos prerromanos, por delante de la historia de las religiones. Hay que resaltar, sin embargo, que será esta última la que nos dé la clave explicativa de un determinado dios o grupo de dioses. **La lingüística sin la historia de las**

[51] Id., p. 299.

religiones sólo ofrece la raíz de un teónimo pero no su significado real dentro de un esquema mitológico.

El primer dato que nos ha de ofrecer la lingüística es la determinación, o la indeterminación en su caso, de una cultura, pues el ignorar que pueblo estudiamos es un grave lastre. A través del análisis de los diferentes pueblos indoeuropeos realizados por Dumézil podemos observar unas estructuras de pensamiento y concepción de la religión semejantes pero no exactas, de ahí la importancia de establecer una filiación cultural previa a todo estudio de un fenómeno religioso. A modo de ejemplo debemos señalar los trabajos que viene realizando Françoise Le Roux para el ámbito del mundo céltico en donde las diferencias con el mundo germano o védico son manifiestas[52]. Armando Coelho no realiza este tipo de averiguación o, por lo menos, no lo refleja en su estudio. Esto le lleva a dudar, en ocasiones, de la existencia de la "jerarquía" indoeuropea y, sobre todo, no le obliga a comparar los hallazgos que realiza o las hipótesis que plantea con ninguna estructura religiosa concreta. Es decir, va a carecer de modelo con el cual pueda ir cotejando las aportaciones e instrucciones que le suministre la lingüística lo que le inducirá a interpretar, como veremos en algunos ejemplos, los nombres "al pié de la letra" y establecer características de dioses a partir únicamente del significado del teónimo. Al no comparar estructuras, que es lo "comparable" dentro de los horizontes indoeuropeos, establecerá las funciones según un criterio "externo" no interno. El resultado será, en un primer momento, la distribución de funciones a partir únicamente del sincretismo romano, para la primera y segunda función, (= dioses relacionados con *Jupiter* o que detenten los atributos de éste <*Maxumo*> y dioses relacionados con *Marte* o cuya etimología tenga un carácter guerrero) y la automática asimilación de las divinidades femeninas a la tercera función. Utiliza la etimología únicamente para confirmar su teoría pero no indaga en el significado profundo del teónimo[53]. Al establecer de esta manera

---

[52] Diferencias que, por otra parte, ya había señalado Dumézil al indicar las distintas formas que tienen los pueblos de concebir su mitología. Los análisis de F. Le Roux han demostrado el predominio que la clase sacerdotal mantenía sobre las otras dos, al contrario de lo ocurrido en el mundo germano donde la guerra había invadido casi todos los ámbitos de actuación. Estas señalizaciones son muy importantes ya que no será lo mismo encontrar un dios de la guerra en el mundo céltico que en el mundo germano. (Sobre la concepción de la guerra en el mundo céltico esta autora ha escrito numerosos trabajos de los que podemos destacar: "Aspects de la fonction guerrière chez les Celtes", *Ogam*, XVII, (1-2), 1965, pp. 175-188). También es cierto que en los horizontes prerromanos de Hispania no siempre es fácil definir taxativamente una etnia, pero, en principio, hay que buscarla.

[53] El caso más claro es el valor que le atribuye a *Reua* a partir de su étimo "llanura", que interpreta "al pié de la letra" por lo que le otorga un significado agrario. Posteriormente volveremos sobre el tema, por eso tan sólo adelantamos que este nombre divino pertenece a las concepciones de la geografía sagrada y, dentro del mundo céltico, nada tiene que ver con la fecundidad de la tierra sino con la soberanía.

las categorías de los dioses, está cayendo continuamente en una contradicción metodológica ya que utilizando el método comparativo de la historia de las religiones fue como Dumézil llegó a la conclusión de que se podía rastrear una estructura común entre los pueblos indoeuropeos. Esta estructura, social y religiosa había permanecido en los diferentes pueblos, al igual que la estructura de sus lenguas, como consecuencia de un pasado común. No podemos, pues, estar hablando de estructuras indoeuropeas sin hacer referencia a ninguno de éstos pueblos, sin establecer ningún tipo de comparaciones con ellos ya que sólo mediante la comparación conseguiremos penetrar en el sentido de los teónimos y en el papel que ocupan dentro de de cada panteón[54].

Una de las líneas de trabajo que adopta a lo largo de su estudio es prescindir absolutamnete de las precauciones que hay que adoptar al movernos dentro de los límites marcados por la *interpretatio romana*. Como consecuencia asume como prerromanas unas divisiones que, hasta su comprobación, son totalmente romanas. Esta senda no es un camino seguro y en más de una ocasión le induce a errar ya que no todo lo que lleve el epíteto "Jupiter" es el dios correspondiente a la función soberana tal y como ha demostrado A. Penas Truque[55] ni tampoco toda divinidad femenina tiene que ser de la tercera función por el hecho de estar muy expandida[56].

Al respecto puede vease Christian-J. Guyonvar'ch: "Notes d'Etimologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques, 121. L'inscription du *Cabeço das Fráguas* (Portugal)", *Ogam*, XIX, 3-4, 1967, pp.252 y ss. en donde se completa la etimología que Tovar había publicado en: *Etudes Celtiques* 11 (la misma que aparece después en el artículo citado por Armando Coelho) y se le atribuye un valor mitológico poniéndola en relación con una diosa irlandesa semejante = *Macha* (> **magosia* "llanura"). GUYONVARC'H en carta dirigida a nosotros el día 20 Octubre 88, se reitera en la interpretación que en su día había ofrecido en el citado artículo, sobre *Reua*."Si *Reua* se relaciona con el irlandés *roé* "llanura, campo (de batalla)" la interpretación de tercera función es delicada o imposible"... Añade asimismo que *Reua* podría interpretarse como un teónimo en sentido pleno del término o bien como simple eponimización local. Ahora bien esta eponimización sería del estilo de las que experimenta su homóloga *Macha* "la llanura " en *Emain Macha*. Finalmente GUYONVAR'CH incide en la necesidad de alejarse de las interpretaciones naturalistas o simplistas "que son el lote común de los investigadores e incluso de arqueólogos de renombre".

[54] Como acabamos de ver en este error cae cuando interpreta a *Reua* como una diosa de la tercera función por el hecho de su nombre significar "llanura". Si hubiera rastreado dentro de la mitología celta, a la cual le conduce directamente la lingüística al explicar el nombre a través de la lengua celta, hubiese captado cual es la razón por la cual una diosa se denomina "llanura".

[55] Angelines Penas Truque: "Los dioses de la Montaña" en J.C. BERMEJO BARRERA: *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, 2, Madrid, 1986, pp.117-140.

[56] Los casos de divinidad de la tercera función que ha propuesto Armando Coelho, en nuestra opinión, pertenecen a la primera o soberana. *Reua* a través de la comparación con los horizontes irlandeses como hemos dicho antes y *Nabia* tal y como se verá posteriomente. El suponer que toda divinidad femenina es necesariamente de la tercera

En relación a la segunda función sigue prácticamente las investigaciones de Bermejo sobre el dios *Cosus*[57] pero no da referencia de las comparaciones realizadas, entre los diferentes dioses de la segunda función, según su pertenencia a uno u otro pueblo indoeuropeo tal y como establece Bermejo en su análisis. Tampoco hace ninguna alusión a la especial concepción que tenían de la guerra los pueblos célticos, mención obligatoria al haber quedado establecida la filiación céltica de este epíteto, también usado en Galia[58].

Por otra parte, nada hay, según nuestra opinión, en los restos de la religión prerromana de *Gallaecia*, que nos indique un culto de los jefes y en cuanto a la glorificación de los antepasados, lo que tenemos que decir es que, a través de paralelos con el mundo irlandés, sabemos de la "glorificación" de algunos antepasados, no de todos, así como un cierto regusto por las genealogías ilustres[59], debemos añadir también que todavía no conocemos ninguna sociedad primitiva en la que los lazos de parentesco estuvieran ausentes, ¿qué otra forma de filiación podría existir a no ser los lazos de sangre?

En relación a los sacrificios, debemos decir que "la esencia de un verdadero" sacrificio no radica en ofrecer esclavos sino en que sea oficiado del modo conveniente. Armando Coelho acierta cuando afirma que se puede observar un resto de sacerdocio en las referencias a los vaticinadores. Nosotros pensamos exactamente lo mismo, un vaticinador nunca es una persona vulgar[60] pero

---

función es un preconcepción errada que se invalida tan pronto como se establecen paralelos con panteones conocidos. A modo de introducción de un tema que desarrollaremos al analizar a la diosa *Nabia* podemos adelantar que en el mundo céltico no existe una divinidad femenina que encarne a la tercera función al estilo de la *Freija* germana.

57 José Carlos BERMEJO BARRERA: "La guerra de los bárbaros y Marte Cosus" en *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana* 2. Madrid AKAL, 1986, pp.87-116.

58 *CIL*. XIII 1353 *Cososo Deo Marti.*

59 Una de las labores de los druídas era el recordar y recitar largas genealogías de los guerreros o de los reyes, hasta entroncar con algun tipo de parentesco con los dioses. El druída que desempeñaba esa función era conocido en Irlanda como *sencha "Todo parece como si el gran enemigo de la sociedad céltica hubiese sido el olvido. La condición primera de la existencia era la de no ser anónimo, todo era previsto para ahogar la única muerte verdadera que era el olvido del nombre. El primer papel del druída, o mejor del historiador especializado <sencha> era el de mantener y perfeccionar las pruebas de la legitimidad de la soberanía. Es asi que hay más de una familia principal irlandesa o galesa cuya genealogía cubre medio milenio.. Otra cosa es saber si los personajes han vivido autenticamente, sobre todo porque generalmente se remontan en la leyenda más que en la historia. Pero aquello que importa es la intención y no el detalle"* Françoise LE ROUX & Christian-J. GUYONVARC'CH: *Les Druides*, Ouest-France, 1986, p. 92.

60 Sobre los diferentes tipos de sacerdocio dentro del mundo celta puede consultarse la obra conjunta de Françoise LE ROUX & Christian-J. GUYONVARC'CH: *Les Druides*. Ouest-France, 1986.. passim.

el autor prescinde de esta idea cuando afirma que el *paterfamilias* oficiaba sacrificios. En nuestra opinión la celebración de un sacrificio reviste mucha "más sacralidad", -si es que se puede emplear esta noción de superioridad o inferioridad en relación a lo sacral-, que el hecho de vaticinar, que tan acertadamente relacionó, en cambio, con la función sacerdotal. Ambas afirmaciones son incompatibles, no pertenecen a la misma estructura de pensamiento puesto que si un vaticinador es un sacerdote, y está atestiguada su existencia, el *paterfamilias* no tiene ninguna razón para suplantar un papel que corresponde **exclusivamente** al sacerdocio. El hecho de que no aparezcan referencias a un "sacrificador" en principio no implica que no haya existido[61]. Pero, ya que no poseemos referencias en las fuentes sobre este tipo de sacerdocio, tampoco es lícito adelantar ningúna elucubración sobre cuando y como actuaría, sobre todo si se prescinde de los paralelos[62]. En los pocos rituales del mundo céltico a que hemos tenido acceso por la literatura insular no hemos encontrado "actos de comunión con los espíritus de los antepasados" sino fiestas celebradas en honor de un antepasado mítico y dependiendo de quien fuese estaba o no conectado con la fecundidad[63].

---

[61] Esta diferencia de "escalafón" en función de las actividades sacrales se puede ver muy bien en el seno del mundo celta tal y como han analizado F. LE ROUX & C. GUYONVARC'CH: *Les Druides*, passim. No a todos los druídas les estaba otorgada la realización de sacrificios, sólo a los superiores, a aquellos denominados *drui*. La técnica de la prediccion correspondía a los *faith* y será la única funcion sacerdotal accesible a las mujeres (*banfaith*).

[62] Nos referimos al pasaje de la p. 299: "Que tendrían lugar, entre outras manifestaciones de culto, en rituales funerarios o en repetición de actos de comunión con los espíritus antepasados posiblemente conectados con cultos de fecundidad que tendrían lugar, sobre todo, con ocasión de la realización de alianzas matrimoniales, entre los momentos más decisivos de la vida familiar".

[63] Véase *Les Druides*, Capítulo IV, "L'espace et le temps du druidisme", p. 217. Françoise Le Roux ha realizado numerosos trabajos sobre el calendario ritual céltico y sobre las fiestas más importantes del año, que ha ido publicando en la revista *Ogam*. Remitimos a este último, realizado conjuntamente con C. Guyonvarc'h en el que se aúnan todos los esfuerzos anteriores.

Debemos señalar, en primer lugar, que el tiempo y la medida del tiempo, delimitado rítmicamente, marcan la vida humana a lo largo de los años, las fiestas y las estaciones, y pertenecen a los dioses y, subsidiariamente a sus ministros, los druídas. De una manera general, ya que este no es lugar para realizar una disertación sobre las fiestas célticas, diremos que el año céltico queda marcado por cuatro divisiones señalizadas con sus respectivas fiestas aunque dos de ellas, *Samain* -1 de Noviembre- y *Beltaine* -1 de Mayo-, constituyen los dos polos del año céltico. Dividen el año entre la luz y la noche, como conviene a una concepción del tiempo que se reclama de origen nórdico. A manera de indicación para los reivindicadores a ultranza de los cultos de la fecundidad diremos que, a través de los estudios citados, sabemos que las asambleas poseían una parte de feria, una de juegos, concursos y banquetes y otra legal; lo que se puede interpretar como una repartición trifuncional. Esta, estaba presente en las cuatro fiestas y, precisamente, hay que señalar que la "fiesta de la Fecundidad" era la menos importante de todas.

Podemos indicar que los rituales y celebraciones célticos estan reglados según

Intentando seguir un orden en el análisis las funciones, opinamos que quizá este autor manifieste una cierta confusión o duda sobre el ámbito de actuación de las divinidades de la tercera función. Vincula esta categoría divina a las divinidades femeninas, lo cual si bien puede ser cierto en numerosos casos, no excluye la pertenenecia de divinidades femeninas a otras funciones y, concretamente ni *Nabia* ni *Reua* pertenecen a la tercera función. En cuanto a las *Matres* nada tienen que ver con los supuestos cultos de la Tierra Madre de origen mediterránico y esas *Matres* que alude como pertenecientes al panteón celtico son, como muy bien han visto F. Le Roux y Ch. Guyonvarc'h, soberanas epónimas cuyo papel en absoluto se relaciona con fecundidad, agricola o humana[64]. En cuanto a *Ceres* pensamos que su papel dentro del panteón clásico es bastante más complejo de lo que aquí se muestra, vinculándola únicamente a la fertilidad agrícola.

La asunción de los fenómenos de *interpretatio romana* como fuente verídica de información, es la base sobre la que se cimenta también la segunda parte de su teoría. En ella manifiesta sus dudas sobre la existencia de una "estructura jerarquizada", en función de la aparición de el término romano *deus* o de la abundancia de epítetos de caracterización étnica. Ahora bien, estas dudas, las manifiesta una vez que ya había distribuído los principales dioses según esta estructura. Realmente el hecho de que un teónimo o un epíteto vengan precedidos del apelativo romano *deus*, no indica otra cosa que una falta de comprensión por parte de la mentalidad religiosa romana con respecto a unas creencias que le son desconocidas y, generalmente incomprensibles. El situar el calificativo delante del teónimo es una forma de indicar que es un nombre sagrado pero en absoluto lo está clasificando. Lo mismo sucede en relación al término *genius* pero, sin embargo no podemos afirmar que lo mismo sucede con *Lar*[65].

---

un orden establecido y no todos eran "propiciatorios", como parecen pensar la mayoría de lo investigadores. Asimismo a la vista de lo expuesto habrá que medir el índice de los ritos de fecundidad ya que, celebrados a finales del invierno, en *Imbolc*, no parece que gozen de gran popularidad. En *Lugnasad*, fiesta en donde se observa una relación con los antepasados míticos, la simbología es de tipo soberano y los bienes a los que se alude en esta celebración son los otorgados por la realeza, por el buen gobierno del rey, es decir, en absoluto posee un carácter de rito de la fecundidad.tal y como se entienden éstos tradicionalmente. Debemos, pues, tener cuidado de hablar de ritos cuando los desconocemos ya que los paralelos con sociedades muy semejantes pueden depararnos sorpresas.

64 Véase al respecto de los autores citados: *MORRIGAN - BODB - MACHA. La Souveraineté*..passim

65 Los *Lares*, están indicando "algo más". No creemos que sea lícito dar la misma categoría menor que se otorga a los *genius loci* que a los *Lares*. Dentro del mundo romano la categoría es muy diferente y, en el caso de los *Lares Viales*, está comprobado por Bermejo el encubrimiento de unas divinidades prerromanas vinculadas a los caminos. Véase J.C.BERMEJO BARRERA: "Los dioses de los Caminos" en *Mitología y*

Nos llega quizá ahora el momento de examinar la teoría del autor en relación a las **divinidades del "grupo Band-"**. Su hipótesis se basa en derivar directamente su significado de su etimología, pero de su etimología "pelada", es decir, desprovista de su significado profundo. Es realmente cierto que la raíz que genera toda esta larga serie de teónimos se relaciona con la noción de "atar, ligar". Es cierto, asimismo, que su huella permanece todavía en varias lenguas[66], ahora bien, lo que el autor no ha buscado es el tipo de dioses que se relacionan con ese concepto en los diferentes pueblos, ni tampoco ha rastreado el sentido que encierra la familia lingüística derivada de esta raíz, a través de las diferentes culturas en que es empleada. Lo único que hace es relacionarla conceptualmente con la forma latina *religio*. Vamos a examinar la relación lingüística que ofrece Armando Coelho.

En primer lugar ¿está realmente claro que *religio* se vincule directamente con "*religare*"? Coelho cita a Benveniste y precisamente este autor, a través de un largo estudio, demuestra exactamente lo contrario, es más niega taxativamente la posibilidad de que *religio* se derive de *ligare* mientras que muestra palpablemente que su origen está en *legere* "recoger, volver a sí, reconocer" y rastrea su uso en la antigüedad fuera del ámbito religioso[67]. Emile Benveniste señala que, ya desde la antigüedad, se discute sobre el sentido de esta palabra pero demuestra que:

> "...tanto por razones semánticas como morfológicas la palabra se vincula a *relegere* <recolectar, volver a tomar mediante una síntesis anterior para recomponerla>: la *religio* <escrúpulo religioso>, es así, en origen, una disposición subjetiva, un movimiento reflexivo ligado a algún temor de carácter religioso. Falsa históricamente, la interpretación por *religare* (religar <atar de nuevo>), inventado por los cristianos, es indicativo de la renova-

Mitos de la Hispania Prerromana, 2, pp.193 y ss. En nuestra opinión por detrás de los *genius loci*, así como de los *deus/dea* es posible que también encontremos huellas de divinidades prerromanas, por lo menos en aquellos que lleven un calificativo prerromano. A menos que supongamos que las estructuras prerromanas eran semejantes a las romanas.

66 Veremos, posteriormente, la evolución de la raíz y la permanencia en las lenguas actuales.

67 Emile BENVENISTE: *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid, 1983 (del original *Le Vocabulaire des institution indo-européens*. Paris, 1969). Para evitar confusiones o malas interpretaciones hemos seleccionado fragmentos completos de esta importante obra. El lector debe disculpar este abuso pero consideramos de vital importancia para el desarrollo de este trabajo que este concepto quede perfectamente claro.

ción de la noción: la *religio* se convierte en <obligación>, vínculo objetivo entre el fiel y su Dios"[68].

A continuación reproducimos algunos de los ejemplos tomados del mundo clásico que utiliza E. Benveniste:

"Un viejo fragmento de una tragedia perdida de L. Accio ha conservado estos dos versos "*Pon un término Calcas a tus religiones: cesa de retrasar al ejército y de impedirme volver a mi casa con tu presagio siniestro*" (sic).

"Plauto: *Curculio*, 350: *uocat me ad cenam; religio fuit, denegare uoluit*: < Él me invita a cenar: *yo he tenido un escrúpulo*, he querido rehusar> (sic)"

"En Terencio: *Andria*, 941 Cremes es puesto en presencia de una joven, su propia hija, a la que creía perdida; vacila en reconocerla: *At mihi unus scrupulus restat, qui me male habet*, < Me queda un escrúpulo que me atormenta > dice y el otro responde*: dignus es cum tua religione, odio: nodum in scirpo quaeris* < Merecías, con tu *religio* ser odiado: buscas dificultades donde no las hay (literalmente buscas un nudo en un junco)> *Religio* repite *scrupulus*. De ahí viene la expresión *religio est* < tener escrúpulo> y también *religioni est* o *religio tenet* con una proposición infinitiva: *religioni est quibusdam porta Carmentali egredi* (Festo 285 M.) <algunos tienen escrúpulo (en tal circunstancia) de salir por la puerta Carmental> (sic)".

"En resumen, la *religio* es una vacilación que retiene, un escrúpulo que impide y no un sentimiento dirigido hacia una acción o que incita a practicar el culto"[69].

"En efecto *legere* <recoger, volver a sí, reconocer>, susceptible de muchas explicaciones concretas se presta también con diversos preverbios a designar pasos de la inteligencia, actitudes de sentimiento. Lo contrario de *lego* se enuncia por *neg-ligo* <no preocuparse de>; *diligo* es <recoger, aislando con preferencia, estimar, amar>; *intelligo* <recoger escogiendo, retener por la reflexión, comprender>, la <inteligencia> ¿no es capacidad de selección y síntesis?

De estos acercamientos se puede inferir que el sentido de *religere* <recolectar>: quiere decir <tomar para una nueva selección, volver so-

---

[68] *Op. cit.* p. 397.

[69] *Op. cit.* pp. 399-400.

bre una gestión anterior>; he ahí una buena definición del escrúpulo religioso" (sic)[70].

No es lógico, pues, basarse en Benveniste para afirmar una relación de *Bandua* con *religare*. Por otra parte, si se utiliza la lingüística como fuente de información sería congruente buscar que significado ofrece la raíz de *religare* en diferentes lenguas por ver si este sentido es particular del latín o coincide también con otras lenguas. En Pokorny hallamos la misma raíz que utiliza Benveniste y cuyo sentido originario es "considerar, tener presente" sin estar excluída una noción de temor[71]. En nuestra opinión, a la vista de lo que la ligüística ofrece, tenemos que rechazar la opinión de Armando Coelho.

En el caso de que esta relación lingüistica fuese cierta y que la forma latina *religare* encerrase el mismo concepto que la raíz de *Bandua*, ello no implicaría necesariamente que este teónimo signifique únicamente "dios". Como antes dijimos habría que investigar cual es el significado, dentro de los esquemas religiosos del mundo indoueropeo, de las formas que ofrecen un sentido "atar, ligar". Por último consideramos una última posibilidad, el hecho de que la hipótesis fuese cierta en su formulación: que las divinidades del "grupo *Band-*", por su relación etimológica, aludiesen al concepto mismo de "dios". Aún en este caso las conclusiones de Coelho no serían certeras ya que nunca se referiría a un dios menor del tipo *genius loci*, o de la tercera función con un sentido agrario, tal y como podemos observar mediante un análisis comparativo:

Existen en algunas de las religiones indoeuropeas algunos teónimos derivados del antiguo nombre indoeuropeo de dios (= < **deiwos*), pero todos ellos son dioses de carácter soberano, con connotaciones solares y, responden a la primera función: *Zeus* (<**Dyaus*), *Jupiter* (< **Dyaus Piter*), *Dagda* (< **dago dewos*) etc. Estos son nombres derivados directamente del nombre primitivo y hay que resaltar, sin embargo, que, aún siendo los tres teónimos mencionados diferentes derivaciones de la misma raíz, nadie sería capaz de afirmar que Zeus y Jupiter son semejantes y mucho menos pensar en la similitud con el Dagda irlandés. Es bien cierto que a este último se le conoce, entre los investigadores de la religión celta, con el nombre de "el Jupiter céltico", pero eso no es más

---

[70] *Op. cit.* p. 401.

[71] La raiz de la palabra latina *religare* en W-Pokorny II 423 aparece siendo **leg-*. Vamos a desarrollarla, según nuestra costumbre.:
**leg-*: "preocuparse"
Gr. *alégo* "preocuparse por algo"; *álegyzo* "procurar, buscar"; (cuando aparece *á* Hermann *IF*.35,171, se vincula a la preposicion n_O "en" el sentido es propiamente "yo estimo, considero, respeto ,proscribo; algo", así ulteriormente de *álgos* "dolor, pena pesar""preocuparse"; *álgeinos* "doloroso"; *álgeo* "sentir dolor" "sufrir") hom. *diseleges* " epiteto de la muerte tal como "malo para la humanidad".
lat. *religio* "considerar tener presente, tener en cuenta" "escrupulos.

que una simplificación a la hora de establecer funciones. En la actualidad nadie puede poner en tela de juicio la idea de que los dioses célticos son irreductibles al rígido panteón romano clásico...Es indudable, sin embargo que los dioses indoeuropeos, cuyo nombre deriva del antiguo nombre indoeuropeo de "dios", pertenecen a la primera función, no es sería correcto, entonces movernos dentro del campo de la tercera función Asimismo no es lícito incluir, dentro de la tercera función, a divinidades con connotaciones solares, ya que el simbolismo solar se relaciona siempre con la primera función[72]. Para terminar este apartado podríamos sugerir que si *Bandua* es una noción abstracta equivalente a *deus*, ¿porqué razón aparecen los dos términos en el ara de Rairiz de Veiga?[73].

Según todo lo dicho y, siempre bajo nuestro punto de vista, la hipótesis de Armando Coelho, que tiene el mérito de lo novedoso, posee en cambio el defecto de una elaboración demasiado rápida lo que le ha conducido a creer en la apariencia y, en ocasiones los dioses engañan...Las correlaciones que establece el autor no tienen en cuenta que la labor de *interpretatio* llevada a cabo por Roma, es realizada desde una mentalidad incapaz de comprender las estructuras prerromanas y por tanto, proclive a equivocarse. A nadie escapa hoy la enorme confusión existente en Galia entre los atributos de Marte y Mercurio, ya que los "supuestos" equivalentes prerromanos poco o nada se parecían a los romanos. Por último señalar que no se pueden ni deben mezclar estructuras diferentes. Si estudiamos los pueblos prerromanos de la zona Noroeste partiendo del hecho de que son indoeuropeos, como demuestran sobradamente las investigaciones lingüísticas, los fenómenos religiosos deben de ser examinados sin olvidar este presupuesto y lo que es inviable es que una estructura indoeuropea que es completa y cerrada en sí misma, conviva con cultos astrales, naturalistas (los tan manidos cultos a las aguas[74], bosques, rocas etc.) o con lo que el autor denomina "teismo pastoril". Este tipo de concepciones religiosas, si es que existieron alguna vez, son mucho más "primitivas" que los pueblos indoeuropeos históricos cuya estructura nada tiene de "primitiva". Debemos reconocer, sin embargo,

---

[72] Por supuesto hablamos de divinidades, puesto que los "cultos heliolátricos" no los consideramos pertenecientes a esta sociedad. Pertenecen el mismo esquema que los astrales, naturalistas, acuáticos, etc. tantas veces utilizados y nunca comprabada su existencia.

[73] *Deo Vexillorum Martis socio Banduae.*

[74] No entendemos muy bien porque el autor nos cita al hablar de personificación de las aguas sagradas en Nabia, o de sacralización de las aguas cuando nosotros afirmamos exactamente lo contrario. Hace tiempo ya que hemos desterrado de nuestra terminología esas formas por considerar que no pertenecen a altas culturas con un sistema religiosos organizado, tal y como eran los pueblos prerromanos de Hispania. Posiblemente Coelho no quiso expandirse en citar las diferentes posturas pero la imagen que ofrece es que no existe ninguna duda sobre los "cultos acuáticos" cuando nosotros demostramos o pretendemos demostrar lo contrario.

que la obra de Coelho inaugura en Portugal el estudio de la religiosidad prerromana bajo el prisma de una metodología hasta entonces allí no usada. Los trabajos anteriores ni siquiera se la habían planteado, quizá por pensar que era innecesaria. Parte de la bien sentada base de un poblamiento indoeuropeo del área y de la clara teoría que las divinidades se tienen que articular con relación a una estructura determinada, que no son fragmentos sueltos de hierofanías como hasta entonces se venía pensando. Quizá su trabajo necesitase más reflexión pero el adelanto que él aporta en Portugal es evidente y toda obra sobre religión prerromana en esa zona deberá partir de una consulta de esta obra.

Hasta aquí las hipótesis que hemos denominado "filológicas" por utilizar en la interpretación de este fenómeno religioso, únicamente los datos lingüísticos sobre el teónimo. Examinaremos a continuación las teorías fundamentadas en otros aspectos de la divinidad.

II.2 TESIS REALIZADAS A PARTIR DE LA PATERA A BAND.ARAUGEL.

El hallazgo de la pátera dedicada a *Band*(?). *Araugel*(?), cambió bastante el enfoque que venían realizando los autores con respecto a este "grupo de divinidades". Era evidente que, a pesar de ser una representación que respondía claramente a un modelo grecorromano, algún tipo de información veraz con respecto al carácter de la divinidad debería aportar.

II.2.1 El autor que ofreció la noticia de su hallazgo y que proporcionó la primera descripción y análisis de la pátera fue **Antonio BLANCO FREIJEIRO**[75]. La pátera entraba en la colección Calzadilla de Badajoz en la primavera del año 1958 al parecer procedente de la provincia de Cáceres y, desde el primer momento, la asimiló a una "divinidad lusitana", tanto por el nombre como por la zona en donde apareció. La pátera, según información de este autor, mide 21cm. de diámetro por 2,5cm. de altura y su peso es de 432g. Tanto el pié, cilíndrico, de 8,5cm. y el medallón central en donde se representa la figura, son piezas soldadas a una taza, cuyo lado cóncavo está decorado con finas escamas incisas, mientras que el convexo es liso.

---

[75] Antonio BLANCO FREIJEIRO: "Pátera argêntea com representaçâo de uma divindade lusitana ", *Revista de Guimarâes*, LIX, 1957, Nº.3-4, pp. 453-459.

"El medallón central nos muestra una diosa de pié sobre una línea horizontal, indicativa del suelo, rodeada de algunos motivos complementarios que sugieren su presencia en un santuario rupestre. La diosa mantiene una actitud noble, de estatua, apoyada en la pierna derecha, y con la izquierda ligeramente doblada por la rodilla y un poco apartada para el lado, de modo que en las caderas se refleja la consecuente inclinación sobre la pierna en reposo. Por encima del brazo izquierdo caen las extremidades del manto, al mismo tiempo que, en la mano correspondiente, sostiene una cornucópia. El brazo derecho, extendido, muestra la pátera cogida de la mano. A pesar de que el desgaste de toda la pieza se hace sentir bastante en el medallón, y sobre todo en la cabeza de la diosa, se adivina que la conserva cubierta con el manto, que desde allí cae sobre el hombro izquierdo rodeándole a continuación la espalda de ese lado y la cadera derecha, para caer después sobre el brazo izquierdo; más claramente que el manto le destaca la corona mural, que la diosa ostenta en la cabeza, asentada sobre el referido manto. El vestuario interior está constituído por una túnica de manga, atada por cintas que rodean la parte inferior del busto y se atan sobre los hombros.

Como elementos simbólicos del paisaje en que la diosa está encuadrada, se ve, del lado derecho del espectador, un árbol de tronco retorcido, cuyas hojas aparecen desprendidas, por haberse desvanecido las ténues líneas doradas que representaban los tallos; del lado izquierdo en primer plano, dos aras encendidas; en un segundo plano, unos peñascos y una ara apagada; en el último plano, una ara con fuego, como las dos primeras. El borde del medallón se compone de tres molduras: -un hilo de cuentas, un filete intermedio, y otro, más largo, con la inscripción BAND (hédera) ARAVGEL (punto)"[76] *(sic).*

Una vez descrita la pieza el autor llama la atención sobre la semejanza que existe entre los atributos que presenta esta divinidad y los que generalmente se observan en una "DEA FORTUNA" "constituyendo una asimilación romana de una Tyché helénica". Ofrece también los paralelos en el mundo clásico del motivo de la corona mural, que comienza a parecer en monedas trácias alrededor del año 375 a.C., y será el atributo más conocido de una Tyché escultórica que se constituirá en el modelo de "tantas otras representaciones de diosas protectoras de ciudades y gentes": la Tyché de Antioquía. Señala también los paralelos en relación al ambiente de que está rodeada la diosa: La Démeter de Pérgamo, también en un pai-

[76] Id. *op. cit.* p. 454.

saje campestre y, dentro de la Península Ibérica, la pátera de Otañes dedicada a *Salus Emeritana*. Por último destaca la importancia del epígrafe que asimila, a una representación clásica, una divinidad común en dedicaciones lusitanas y galaicas.

Con respecto al carácter de la divinidad Blanco Freijeiro opina que, debido a la polivalencia que presenta *Bandua* en la raíz, posiblemente "más que el nombre propio de una divinidad, se trataría de un epíteto, o nombre común que necesitaría casi siempre de un determinativo para concretizarlo y que tal y como la pátera lo indica sin lugar a dudas, sería por eso mismo, aplicable a las divinidades femeninas". En este caso concreto el autor deduce que se debe partir de la representación plástica lo que induciría a pensar en una divinidad semejante a la Fortuna romana, "protectora de cualquier familia, o de gentes a lo que seguramente se refiere la segunda parte de su nombre".

Las razones de la asimilación de una diosa del panteón helenístico romano por los indígenas radica, para el autor, en la frecuencia de dioses de un carácter semejante entre el mundo indígena. Dioses que se traslucen tras las numerosas Tutelas que, siempre acompañadas de un epíteto, muestra la epigrafía, tanto en Hispania como en otras provincias. Por último el autor indica que el tipo de Fortuna representada en la pátera responde a uno común en época de los Antoninos y de los Severos, razón por la que deduce que la pátera pertenecerá a esa época.

El artículo de Blanco Freijeiro es muy interesante ya que, por una parte, da a conocer la única representación que se conoce, hasta la actualidad, de la divinidad; y, por otra, porque influirá de una manera decisiva en la mayoría de los análisis posteriores a su aparición. Según nuestra opinión, a las comparaciones iconográficas establecidas con el mundo clásico, no se les puede hacer ninguna objeción. Es evidente que ha sido utilizado ese modelo estilístico en la representación de *Band.Arugel*. Discrepamos, sin embargo, en la interpretación de la raíz *Band-*, a la que no considera un teónimo sino un epíteto o un nombre común que necesitaría de un determinativo para concretizarse. Este argumento se basa únicamente en la falta de uniformidad lingüística de la raíz y será utilizado para explicar la presencia de una representación femenina dentro de una serie con epítetos claramente masculinos. Según este autor, sería la segunda parte del teónimo, la que definiría el carácter de la divinidad (y por lo visto, también el sexo).

En nuestra opinión, el autor le otorga demasiado crédito a la *interpretatio romana* y poco a las instituciones prerromanas. Como ya hemos visto al exponer el material epigráfico sobre *Bandua* el hecho de que el teónimo presente diferencias en la declinación, -no en la raíz en la que únicamente cabe pensar en una

alternacia vocálica-, lo que indica es el estado de mayor o menor fijación de la lengua, la falta de estandarización con respecto a un modelo, no que se trate de un nombre común o un epíteto. Por otra parte, no nos parece muy lógico que un epíteto se repitiese 28 veces con concretizaciones diferentes. Si optasemos por un nombre común, necesariamente nos moveríamos ya dentro de los términos *deus/lar/numen/genio*, que ya hemos rechazado al analizar las hipótesis de Armando Coelho. Pensamos, pues, que los datos que aporta la representación de *Band.Araugel.* deben de ser utilizados en relación a la totalidad de las dedicaciones ofrecidas a Bandua pero observando la prudencia necesaria cuando se manejan aportaciones extraídas de la *interpretatio romana*. Hay que resaltar, sin embargo la repercusión que tuvo este hallazgo y este análisis en el resto de los investigadores ya que, en alguna ocasión cambiaron la interpretación que habían avanzado sobre esta divinidad.

II.2.2 Un caso a destacar es el de **José Mª BLAZQUEZ MARTINEZ** quien emitió dos hipótesis diferentes, en función de dos interpretaciones lingüísticas de la forma *Band-*. En un primer momento siguió las indicaciones de Leite de Vasconcelos que interpretaba a los dioses en *Band-* , como ya vimos, a partir de una raíz con un (supuesto) significado de "ordenar" "mandar"[77]. Posteriormente hizo referencia a una propuesta de Pokorny, con carácter dudoso, para interpretar la raíz basándose en la forma indoeuropea **bend* con un sentido de "gotear". Al mismo tiempo acusa ya la aparición de la pátera de Badajoz y, como consecuencia, le otorgará a las divinidades del "grupo *Band-*" un carácter semejante a Tutela, siguiendo la interpretación de Blanco Freijeiro[78]. Dejará en interrogante cual sería la interpretación más lógica. Ya en obras posteriores sostendrá el valor demostrativo de la iconografía como un indicativo de la asimilación de las divinidades del "grupo *Band-*" a *Tutela*. Opinará entonces que el carácter se correspondería con el de una *Fortuna* romana protectora de la familia o de la *gens*[79]. En definitiva seguirá claramente la interpretación emitida por Blanco Freijeiro aunque ofrezca la raíz del teónimo, esta vez dando crédito ya a la lectura de Michelena a partir del indoeuropeo **bhendh-* "atar, "ligar".

---

77 José M. BLAZQUEZ MARTINEZ: "Aportaciones al estudio de las religiones Prerromanas de Hispania" en *Archivo Español de Arqueología*, XXX, 1957, p. 52.

78 Id.: *Religiones Primitivas de Hispania* vol.1 - *Fuentes Literarias y Epigráficas*, Roma, 1962, p. 52.

79 Id.: *Diccionario de las Religiones prerromanas de Hispania*. Madrid, 1975, pp. 43-47;.Id: *Primitivas Religiones Ibéricas*, T. II, *Religiones Prerromanas*. Madrid, 1983, pp. 295-296.

Las teorías a las que se adscribe Blázquez ya han sido analizadas al tratar de cada autor, por lo que sería reiterativo el ofrecer de nuevo nuestra opinión. Tan sólo decir que reúne la raíz y la iconografía en la interpretación de los dioses pero no extrae consecuencias de ello.

II.3 TESIS REALIZADAS A PARTIR DE LA ESTRUCTURA DE LOS EPITETOS.

Los teónimos del "grupo *Band-*" como la mayoría de los teónimos con cierta importancia numérica, han sido objeto del estudio de los filólogos, no sólo en lo relativo al origen de su raíz sino también a su tipología. Estos estudios han incidido, sobre todo, en lo tocante a la semántica de los epítetos y a su semejanza o diferencia con respecto a los epítetos de otros teónimos. Estas teorías es posible que debiesen ir encuadradas dentro de las que hemos denominado hipótesis "filológicas" ya que utilizan esta disciplina para su analisis pero su línea investigadora es absolútamente diferente. La serie de autores que presentamos a continuación son filólogos de profesión y, su mayor preocupación, no ha sido el hallar "el significado" de los teónimos, como los autores antes analizados, sino que sus teorías tienen como fin el análisis de la estructura gramatical que presentan los epítetos. Evidentemente, la labor de un filólogo no es elaborar análisis religiosos sino estudiar la lengua, pero, en los casos que citamos, los autores han pretendido ir más lejos y han elaborado sus teorías particulares sobre la religiosidad de los pueblos prerromanos. Ninguno de ellos ha trabajado especialmente con *Bandua* sino que reseñan su importancia y la incluyen en sus estudios de tipo general agrupándola con otras divinidades de gran difusión como *Cosus*, *Nabia* o *Reua*. Realizaremos una revisión general de sus teorías sobre la religión prerromana de la Península Ibérica y, en algún caso concreto, incideremos en el tratamiento que conceden a *Bandua*. Evidentemente no trataremos a todos los filólogos que han mencionado en sus trabajos a *Bandua* sino que haremos mención de aquellos casos que nos parecen más relevantes.

II.3.1 En primer lugar debemos destacar un análisis realizado por el profesor **Jürgen UNTERMANN** :"Los teónimos de la región Lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas"[80]. Este autor, de sobra conocido en la Península por sus estudios sobre las lenguas prerromanas, encara esta vez un análisis fuera de lo común en donde más allá de elaborar las

[80] *En: III Coloquio sobre Lenguas y culturas Paleohispánicas*, Lisboa, 1980-Salamanca, 1985. pp.343-363.

características listas de teónimos[81], establece las posibles relaciones existentes entre los teónimos y la lengua hablada en la zona, clasificándolos según sus características gramaticales y finalmente cotejándolos con los de otras zonas, para establecer así lazos de parentesco.

Procede, en primer lugar a destacar la congruencia interna de una región, la lusitano-galaica en donde la abundancia de teónimos en relación al resto de la Península Ibérica, es considerable. Esta diferencia "zonal" ya había sido observada por otros investigadores que habían pensado en un distinto poblamiento para esta área[82]. Una vez enmarcada la zona a través de sus restos lingüísticos, Untermann señala la importancia de analizar si los teónimos que se ofrecen a lo largo de toda la región, pertenecían a una o a varias lenguas. Su conclusión es muy clara en el sentido de considerar una **sóla lengua** la que habría sido hablada a lo largo de toda la región lusitano-galaica[83]. Sentada esta premisa procede al análisis de la estructura gramatical de los teónimos y para ello parte de una base suficientemente conocida: la abundancia de denominaciones bimembres "es decir, hay teónimos en sentido estricto y epítetos que los acompañan". Asimismo señala que los epítetos, tanto los formados a partir de un sufijo -muy corriente- *-co-*, *-ca-* (sonorizado *-go-*, *-ga-*) como los compuestos con otros segmentos que, en ocasiones dan lugar a formaciones muy complicadas, se pueden considerar como pertenecientes a la misma lengua. "Y cabe añadir que algunos de los elementos morfológicos señalan que el idioma en cuestión es un idioma indoeuropeo y lo mismo se deduce de los escasos testimonios de desinencias no latinizadas"[84]. "Se revela una jerarquía de tres grados que encuentra su expresión morfológica en las invocaciones lusitano-gallegas:teónimos de primer grado, sin sufijos que expresan subordinación a otro concepto *-Bandi, Cosu Nabia*, teónimos de segundo grado, evidentemente derivados pero capaces de pasar al grado de denominaciones autónomas, *-Tueraeus, Issibaeus, *ReumiraLanganida-*, y por eso susceptibles de derivación en adjetivos que

---

81 Labor a la que nos tienen acostumbrados otros filólogos y que, aún siendo de suprema utilidad para el análisis de una lengua, era necesario avanzar un paso más tal y como reliza el citado autor.

82 En el artículo citado de Untermannn p. 347 vienen señaladas estas hipótesis ante las que Untermann recomienda cautela. La autora que más defiende estas teorías es Mª L. ALBERTOS.

83 Id., *op. cit*,. p. 348. En la introducción hemos reproducido íntegramente esta cita.

84 Los elementos morfológicos serían "en particular *-co-*, *-ca-* y la desinencia *-ui* en el dativo de singular, idéntico a lo que se encuentra en osco-umbro, venético y griego, así como el mismo caso de plural *Arquienob(os)* que le hace ver relaciones con el Celtibérico y el véneto.

entran en la tercera clase de nuestra jerarquía, la clàse de epítetos en sentido estricto, que son adjetivos no sólo por su forma sino también por el papel que juegan en la sintaxis de la lengua religiosa"..."Los elementos morfológicos, en particular los sufijos, se encuadran perfectamente en lo que se sabe sobre la morfología de un idioma indoeuropeo arcaico, y frente a ese hecho, es inevitable concluir que también un porcentaje considerable de elementos lexicales que forman los núcleos de las derivaciones, pertenezcan a la misma lengua. Pero hay que repetir que dicha morfología sólo se desarrolla en los nombres que hemos atribuído al segundo y tercer grado..." y termina señalando que los teónimos propiamente dichos se rigen por criterios particulares[85].

En relación a la lengua procede, por fin, a establecer relaciones con lo que sucede en el resto de la península y, en principio, se muestra cauto a la hora de atribuir los rasgos diferenciales a distintas oleadas, la más antigua de las cuales habría quedado en el Oeste. En función de la existencia de divinidades como *Lucus* o *Bormanico*, ambos atestiguados claramente en el mundo celta, señala que "es lícito interpretarlas como isoglosas, es decir, como argumentos en favor de la hipótesis de que los habitantes de la Lusitania (y sus vecinos septentrionales), y los de la Celtiberia y la Galia hablaban idiomas vinculados entre sí por un parentesco genético muy estrecho"[86]. Ahora bien, ya dentro del terreno religioso observa una diferencia de relación entre el dios y la comunidad en un lado y otro de la frontera. Basándose en que en el Oeste existe el dios *Coso* y en Sigüenza los *Cossouci* opina que "quizá podríamos sospechar que en el Oeste el dios protector era concebido como entidad general que viene calificada y diferenciada como 'epifanía' particular por su función frente a un grupo humano individual, mientras que, en la región oriental, el dios aparece como factor distintivo usurpado por ciertos clanes que se sentían caracterizados por sus protectores, e.g. 'los que pertenecen a *Cossus*'. En relación al resto de los teónimos señala que sólo es posible establecer una coincidencia perfecta en dos casos: los *Lucu* y *Bormanicus*, por estar ambos atestiguados en el mundo celta.

Por último toca el problema del "significado" de los teónimos al cual considera un tema de menos importancia, salvo que se produzcan coinciden-

---

[85] El autor se refiere a las diferentes desinencias de dativo que presenta un mismo teónimo,

[86] Afirma por otra parte que aunque él se inclina por esta hipótesis no hay argumentos para negar la posibilidad de un influjo tardío que llegaría a través de la Meseta Central.

cias que posibiliten la interpretación[87]. En caso contrario, la interpretación es generalmente infructuosa ya que hay que tener en cuenta que, muchos de los teónimos, no son plenamente indoeuropeos sino que sobrevivieron como substrato de una lengua más antigua, al igual que sucedió en la mitología Griega. Para este autor lo importante es la interrelación entre los epítetos y los otros elementos lingüísticos como, por ejemplo, los topónimos y los nombres de persona. Otra vía de trabajo que señala es el método lingüístico indirecto basado en el hecho de que "hay fenómenos semejantes entre sociedades y culturas vecinas sean contemporáneas, sean contiguas en la sucesión de dos épocas". La aplicación de este método a los teónimos lusitano-galaicos da lugar a que se puedan establecer dos fenómenos diferentes: por una parte una serie de nombres que están casi siempre seguidos por epítetos: *Bandi, Coso, Nabia, Reue* y que son sensiblemente más frecuentes que otros, mientras que en las dedicaciones en las que se observa un avanzado estado de romanización sólo excepcionalmente se da el caso de un teónimo romano acompañando a un dios individualizado: *Jupiter Ladicus o Marte Cariociecus*. En contraste es corriente la denominación genérica de *deus, dea, dominus, genius, lar, nympha*. "Esto lleva a la conclusión de que el panteón lusitano-gallego era fundamentalmente distinto del tipo que encontramos en las fuentes de la religiosidad gálica o romana o en la Grecia antigua, con sus familias divinas jerarquizadas y con sus multiformes funciones de las deidades". Relaciona la semejenza de los epítetos con los nombres de los clanes para formular la siguiente hipótesis: "parece que los términos básicos empleados en la adoración religiosa era común a toda la región lusitano-gallega y estos términos son las palabras mencionadas *Bandi-, Bandu-, Cossu-, Nabia, Reve*; y sabemos que después de la romanización encontraron su forma adecuada, no por medio de nombres propios de dioses romanos, sino por medio de apelativos como *deus, dominus, genius, lar, nympha*: parecen llenar un campo semántico que coincide en su totalidad con el que circunscriben los teónimos romanos sin que sea posible atribuir a cada palabra de una lengua una correspondencia exacta dentro de la otra lengua".

La hipótesis que elabora este autor en relación a la lengua es ciertamente digna de tener en cuenta para cualquier análisis de la región. Ha sido capaz de ofrecer, en un artículo, una síntesis clara sobre una serie de fenómenos lingüísticos, hasta entonces dispersos en diferentes trabajos. Es interesante el hecho de que encuentre una unidad lingüística clara en la región luso galaica ya que la unidad teonímica estaba bastante definida. En rigor, no era demasiado congruente

[87] Como la que se produce en el caso de Bormanicus que podemos interpretarlo por una raiz ide., **g^{u}hormo* 'caliente' y que además lo podemos vincular al *Bormano* galo.

que, si los dioses eran adorados a todo lo largo de la franja luso-galaica, la lengua estuviera respondiendo a esquemas diferentes. Asimismo si varios de estos teónimos eran claramente explicables a través de la lingüística céltica, era de esperar que la lengua pudiera responder también a unos planteamientos semejantes ya que, generalmente, en la antigüedad lengua, cultura y religión caminan unidos. Es así que estamos plenamente de acuerdo con Untermann en lo tocante a la estructuración de la lengua, vinculación a los horizontes célticos, tanto en relación a los epítetos como en relación a la lengua en general. Quede claro que no estamos abogando por un celtismo a ultranza sino por "un parentesco genético muy profundo" al ser un idioma indoeuropeo muy arcaico. En cuanto a la estructuración de los nombres divinos según la categoría de teónimos y epítetos, era ésta una labor necesaria y que, hasta la actualidad, no había sido encarada con tal rigor. Es evidente que las fuentes le dan la razón Untermann y la comparación con otros horizontes también. Así por ejemplo *Bormanico* que tiene forma de epíteto (aunque sea un epíteto de los que puede funcionar como teónimo), en Galia es realmente un epíteto, uno de los varios epítetos del Apolo céltico en su faceta de juventud. Así como acatamos los razonamientos lingüísticcos de este autor, no nos sucede lo mismo en relación a sus conclusiones en materia religiosa sino que discrepamos en algunos aspectos:

En primer lugar debemos señalar que no creemos se pueda rastrear una diferencia entre el tipo de religión de la Celtiberia con respecto de la practicada en la zona occidental de la Península, por el hecho de que un nombre sea aquí utilizado como teónimo y en la Celtiberia se derive para formar un étnico. Es necesario destacar que, en la zona occidental, gran número de étnicos estan formados a partir de teónimos[88] y que, en la religión gala e irlandesa, conviven al mismo tiempo dioses y étnicos, con ellos vinculados, sin que esto suponga que hubiesen existido diferentes concepciones religiosas entre una zona u otra; es más estas coincidencias suponen una comunidad de lengua y pensamiento[89].

---

88 Estas correspondencias se advierten con revisar las listas aportadas por Mª L. ALBERTOS en el análisis sobre las organizaciones suprafamiliares.

89 Tanto en la Galia como en Gran Bretaña podemos observar este fenómeno en numerosos ejemplos:
1º En la Galia Cisalpina encontramos abundantes menciones **étnicas** derivadas del nombre de la diosa *Brigit*: *Brigiani gens Alpina (CIL.* V 7817*), Brixenates gens Alpina* (7817);*Brixia (*p.439 *Colonia civica Augusta Brixia* 4212), *Brixia, Brixiani*: colonia (4212 4307 4466); *res publica* (4284 4459); *defensor rei p. Brix.* (4459 *vix magistratus vocabulum*); *ordo Brixianorum* (4319 4323 4356 4441 4494; *ordo piissimus* 4192); *decurio Brixiae* (4430 4444 4455bis 4460 4485 4982 5006 5036; decurio 4212 4295 4308 4314 4329 4332 4333 4335 4338 4347 4338 4357 4358 4359 4384 4396 4402 4404 4405 4407 4420 4443 4447 4454 4458 4459 4474 4475bis 4476 bis 4481 4493 4499 (y un largo etc. de cargos publicos); *s(ervus) p(ublicus) Brixianorum* (4739 4287); *vilicus a/rk/ari Brixianorum* (4503); *vicarius vilici Brixianorum* (4507); *sexvir Brixiae* (4418 4877 4887); *collegium iuventum Brixianorum* (4355 4416); *iuvenes Brixiani* (4459).

También debemos señalar la existencia de un **étnico** formado a partir de la *interpretatio romana* de *Brigit*: *Minervius vicus Brixianorum* (*CIL.* V 4421 4450 4451).
Aunque no de una forma tan abundante, como el caso de los derivados de *Brigit*, en la Galia es muy corriente encontrar étnicos relacionados con nombres de dioses y no únicamente con epítetos adjetivados, -de los que pudiera pensarse en un teónimo de derivación toponímica-. Aparecen étnicos relativos a teónimos documentados en otros lugares de los que podemos afirmar que son teónimos en sentido propio.
2º Otro caso que nos llama la atención es el étnico *Cosuanetes* (*gens Alpina* 7817 [10]) ya que es evidente que está en relación con el teónimo utilizado por Untermann para probar la distinción de concepción religiosa entre la Celtiberia y la región Luso-galaica. En Galia, al igual que en esta región hispana, existe esta forma como **teónimo** y, es el único caso de toda la epigrafía de *Cosus* en donde aparece vinculado a un dios romano (*Cososo deo Marti suo Augusto, CIL.* XIII 1353) asimismo debemos señalar que esta voz es también usada en **antropónimos**: *Cos.*(*CIL.* V./608 *3248 4195 8114 80/) *Cosa* (/4074/); **Cosaciacus Solici f.*(7343);COSSVS (/3257 praen./); *Cossus* (7229 8112 30); *Cuseda* (/5071/); *Cussa Graeci f.* (8896); *Cussa Gasumi f.*(4891); *CIL.* XIII: *Cossacionius: L. C. Porcellus* (4166);*T. Cossius* (7434); *Cossius Gentilis* (5747); *Cossius Martinus (*6746); *Cossius Nertinus* (6740a); *Cossia Nerta* (3652); *Cossia Ursula* (2945); *Sex. Cossutius Sex. Primus* (1852); *Cosuonius Accpetus (*3994); *Talissa Cosuonnia* (4715); *C. *Cussininus Italicus* (1999).
Estos ejemplos se repiten en la utilización de cognomina: *Cossattio* (6013,[1]); *Cossetio* (11703); *Cossianus Cossi f.*(11661); *Cossillo* (716a); *Cossillo Censorini* (4588); *Cossula* (4009); *Cossus* (11661 /1223 3707 *ant* [II, 13], 5260 5291 11313 [1, 19]); *Cossus Maesi* (f)(7551, [4]); *Cossus Matuini* (*f*) (7553b, [20]); *Cossutus* (7697 7715 7716); *Cosuonnia* (vel *Cosuoniia*) (4715); *Cus...*(?) (3350); *Cuses Sugent(i) f. (natione Regus)* (7048). En gran Bretaña tambien aparece como antropónimo: *Cosinius Rufinus* (*CIL.* 1336 349 1337 24; *Cusinius O...*(607)
Hemos podido pues, observar como dentro de la misma Galia una raiz es capaz de suministrar teónimos, antropónimos y étnicos y, casualmente es la que Untermann indica.
3º Siguiendo con dioses relacionados con Marte tenemos el **étnico** *Budenicenses* (*CIL.* XII 2972) y un *Mars Budenicus*, (*CIL.* XII 2973) no es posible considerar una vinculación toponímica, ni mucho menos que el dios adopte el nombre de la tribu (entre otras cosas porque se aprecia a simple vista que *Budenicenses* es derivado de *Budenicus* y no al revés). La explicación, en este caso está en el significado de la raíz ya que tanto el pueblo como el teónimo, contienen el tema **boudi-* "victoria". Pero esta raiz ha suministrado más formas: Recordemos el episodio de Boudicca "la victoriosa", reina de los *Iceni* de Gran Bretaña, instigadora de la revuelta contra los romanos, o el teónimo galo *Tutela Boudica* o los antropónimos semejantes atestiguados en Gran Bretaña: *Bodenus* (3); **/Bodi/ca* (/13/); *Boduogenus* (1202) o en Galia: *Boudi/a/ Hi/l/ariana* (*CIL.* XIII 2699); *Boddus* (6258); *Bodica* (7519); *Bodico* (6740a); *Bodilicus* (5596); **Bodocenus* (11163a); *Bodua* (2853)
Como últimos ejemplos referiremos: un **étnico** perteneciente al mundo real y un **étnico mítico**: el primero es: *Lugneses* (*CIL.* XII 7640) ; evidentemente derivado de *Lug* (también existe un genio derivado de este mismo teónimo: el */Genius Luguduni/* 5687 [45] que posiblemente también haga referencia a *Lug* y no a un genio indeterminado).EL segundo es un nombre de pueblo mítico cuya relación con un teónimo es indudable: los *Túatha Dé Danan* "La tribu de la diosa Dana" nombre que, en la literatura irlandesa recibe la "penúltima invasión" de Irlanda (la anterior a los hijos de Mil de España, los Goideles). Este pueblo, en realidad es la "raza" de los dioses y la diosa *Dana* es la gran divinidad femenina irlandesa, cuyo equivalente galés es *Dón*. Esta diosa, es también llamada *Brigit* e interpretada por César como Minerva. Ya vimos el gran número de topónimos y nombres de pueblos que genera en Galia.
Es evidente que no podemos pensar en una diferencia en la concepción de las figuras

No podemos afirmar de ninguna manera que un rasgo diferenciador del Oeste Peninsular con respecto a la Celtiberia sea que, en la primera zona, los dioses fueran entidades independientes, que se constituyeran en hierofanías. En la región lusitano-galaica existen étnicos derivados de teónimos y, aunque esto no sucediese, éste no es un rasgo definitorio de una actitud religiosa. El hecho de que un pueblo detente el nombre de un dios supone, por una parte que ese pueblo adora a un dios, no que lo acapare como opina Untermann y, por otra parte, que, como vimos, hay raíces que por su significado son de una productividad múltiple, es decir que generan antropónimos, teónimos y étnicos. Cuando examinemos posteriormente los epítetos de *Bandua* podremos comprobar gran número de raíces que sufren estos desdoblamientos.

En segundo lugar, según nuestra opinión, la *interpretatio romana* de época tardía no puede ser nunca una fuente de comparación y verificación en relación a hechos anteriores. Según nuestro criterio la *interpretatio romana* ha de ser, a su vez, analizada pero con precaución ya que la *interpretatio* de baja época

---

divinas entre las diferentes partes de la Galia entre sí y con respecto de Gran Bretaña por el hecho de que en unas zonas aparezcan teónimos y en otras étnicos o antropónimos. Afortunadamente la comparación con la literatura insular nos suministra pruebas suficientes para apostar por una unidad de concepciones religiosas entre los diferentes pueblos celtas. Como última prueba podemos añadir que la concordancia entre Galia e Irlanda es ampliable no sólo a los teónimos sino a rasgos mucho más sutiles como puede ser, por ejemplo, la concepción sagrada de determinados árboles que se refleja en la onomástica. El caso más conocido es el del tejo, árbol sagrado por definición entre los pueblos celtas (en contra de lo que se ha pensado a veces sobre la encina). Pues bien, el tejo, además de encontrarlo en Irlanda en relatos de la magia vegetal ejercida por los druidas, aparece formando parte de un teónimo fundamental: *EOCHAID* < **Ivo-catas* "el que combate por el tejo (atestiguado en inscriciones ogámicas), sobrenombre de *Dagda* "dios druída y druída de los dioses". Su nombre es debido al doble papel del tejo como soporte de la escritura ogámica (en varillas de tejo se escribían las encantaciones) y como material útil para fabricar armas.(Véase al respecto *Les Druides* passim) Este dios fue evemerizado y posteriormente utilizado como nombre de reyes en Irlanda. Esta concepción sagrada del tejo que hemos encontrado en Irlanda, en Galia es posible rastrearla a través de étnicos como *Ebores* (*v. in numeris* p.1175) o *Eburodunum* (p.810 *Ebroduniensis* 7231), los *Eburones*, pueblo belga, o bien los *Eburovices*, rama de los *Aulerci*, cuyo significado ya nos resulta más conocido si tenemos presente a Irlanda "los que combaten por el tejo". En Gran Bretaña también existen topónimos y étnicos semejantes: **Eburacum* 339; *Eburacenses* 236; *colonia Eboracensis* 248. Es así que en una u otra parte de los territorios célticos encontramos una misma concepción mítica sólo que generalmente allí en donde no han sido recogidos los mitos a través de la literatura -como sucedió en Irlanda o Gales-, lo único que permanecen son fósiles, pequeños restos que es preciso interpretar, llenar de contenido y, eso sólo se consigue mediente la comparación con horizontes mejor conocidos.

En Galia podríamos seguir ininterrumpidamente referenciando ejemplos de pueblos que adoptan nombres de dioses o de coincidencias por que una raiz forma parte del habla corriente y es capaz de expresar nociones sagradas y profanas (si es que en la antigüedad podemos establecer esta distinción); nos referimos a las raíces con significados guerreros o calificativos como "alto, potente, brillante, claro".

no tiene practicamente ningún valor. Primero, porque la religión prerromana comienza a desdibujarse por influencia de la romana y por el cambio administrativo y social. Segundo, porque en época tardía la religión romana tiende al sincretismo y los dioses se convierten en plurifuncionales y se difuminan perdiendo sus trazos. Es así que una caracterización tardía se realiza partiendo de unos criterios mucho más difusos y las informaciones que nos suministra carecen casi siempre de sentido, en relación a la religión prerromana. Con respecto a este tema surge otra polémica, Untermann afirma que, en función de esa interpretatio, -que revela una serie de divinidades multiformes-, es imposible pensar en una religión como la gala, con un panteoón concreto; si se examinase la religión gala mediante el contraste de las primeras inscripciones, y las dedicaciones y relieves de baja época se extraería la misma conclusión. Precisamente Françoise Le Roux llama la atención sobre la precaución que es necesario mantener con los relieves y la *interpretatio romana* de baja época porque reflejan una religión sincrética, llena de *genius loci* y *tutelas* que ocultan y desdibujan el anterior sentido de la religión gala. La religión gala, indica, hay que analizarla a través de los primeros textos galos y de la literatura insular. Una vez realizada esta labor, se puede proceder a examinar la epigrafía y relieves de baja época como un análisis de la desviación que las figuras míticas sufrieron con la conquista romana, pero nunca utilizar una época tardía como fuente explicativa de lo ocurrido anteriormente.

Según lo expuesto, opinamos que si bien el análisis lingüístico realizado por Untermann sobre los pueblos rerromanos del área galaico-lusitana es de suprema utilidad, sus conclusiones en materia de estructuras religiosas deben de ser revisadas.

II.3.2 En segundo lugar analizaremos las teorías sobre la religión prerromana de Hispania emitidas por **Mª Lourdes ALBERTOS FIRMAT**. Como su obra sobre este tema es muy amplia, nos centraremos en aquella parte que nos atañe directamente[90].

> La teoría fundamental de esta autora sobre los fenómenos religiosos del área indoeuropea de la Península Ibérica, destaca la relación o dependencia de los mismos con respecto a las comunidades indígenas. Así, en el

[90] No incidiremos, por ejemplo, en su artículo: "El culto a los Montes entre los Galaicos, Astures y Berones. Algunas deidades más significativas", *Estudios de Arqueología Alavesa* 6, 1974, pp.147-157, ya comentado por Mª Angeles PENAS TRUQUE en: "Los dioses de la Montaña" en: J.C.BERMEJO BARRERA: *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, 2, Madrid, 1986, pp. 117-140.

estudio: *Organizaciones Suprafamiliares de la Hispania Antigua*[91] subraya la importancia de la estructura de los epítetos de algunas divinidades del NO peninsular pues, si por una parte sirven para "distinguir las <advocaciones> de una misma deidad, por otra presentan una fisonomía similar a la de algunos nombres de gentilidad"[92]. Entre ellas señala a *Naviae/ Nabiae; Bandi /Bande /Bandu /Bandue; Cusu/ Coso/ Cossue; Arantio/ Arentio; Reve* etc. y aunque en algunos casos, según indica, los epítetos parecen tener algunas resonancias toponímicas, como relacionadas con alguna comunidad humana vinculada a un *oppidum*, en otros parecen tener relación con alguna especie, "siquiera fósil", de tribu o mejor de clan o gentilidad, que acaso habite reunida en un castro, como indican López Cuevillas y Serpa Pinto, o más o menos dispersa dentro de una comarca relativamente reducida". Desde el punto de vista lingüístico los epítetos de estas divinidades "de estructura adjetival, presentan un sufijo *-aico-*, latinizado en *-aeco-,-ego-*". En lo tocante a las terminaciones en *-brigo, -brigae* opina que quizá se deba retomar la idea, ya tratada, de pensar en adjetivos con una base *-obri* y con un sufijo *-co*, frecuente en epítetos de carácter gentilício. Los epítetos de los teónimos que, en ocasiones, en vez de hacer referencia a una gentilidad en sentido estricto aluden a una comunidad vinculada a un *oppidum* más o menos identificable, al igual que los *populi* aparecen con el sufijo *-ensis*. Ofrece como colofón a su análisis la lista de divinidades que, a su juicicio, "pueden estar relacionadas con comunidades humanas de tipo tribal o gentilicio"(sic)[93]. Entre este grupo, de gran amplitud, incluye a las divinidades del "grupo *Band-*" ateniéndose a la subdivisión antes aludida:

-En primer lugar considera a aquellas divinidades "relacionadas con tribus, gentilidades o centurias (=castros)" entre las cuales incluye a *Bande Raeico, Bande Velugo Toiraeco,* (y *deo Tueraeo*), *Bandei Brialeacui, Bandi Arbariaico, Bandi Oilienaico, Bandi Tatibeaicui, Bandi Vorteaeceo, Bandi Isibrae* (o *Isibraegui*), *Bandiae Apolosego, Ban*/di?/ *Vorp/.../icio, Bandua Lansbrigae, Bandu Nirubrico, Bandue Veigebraego, Bandue Aetobrigo, Bandue Calaico* y *Bandusso Olecco,*[94].

---

[91] Mª Lourdes ALBERTOS FIRMAT: "Organizaciones suprafamiliares en la Hispania Antigua", *Stúdia Arqueológica*, 37, Valladolid, 1975.

[92] Id.,*op. cit.*, p. 49.

[93] Id., pp. 56 y ss.

[94] Reproducimos la cita textualemente, es decir los teónimos en dativo. Dentro de este grupo incluye también, entre otros, a *Cosus* con sus diferentes epítetos, a *Nabia*, a *Reua*. Ya volveremos sobre ellos posteriomente.

-En segundo lugar considera un grupo de divinidades "relacionadas con una comunidad o *ciuitas* vinculada a un oppidum". Como pertenecientes a este grupo incluye, entre otras divinidades a: *Bandue Ituicie(n)si* y a *Band(i?) Araugel(ensi?)*.

Reconoce la autora que la idea de la vinculación entre las divinidades y las comunidades indígenas no es original suya sino que se la han planteado casi todos los investigadores que han tenido que estudiar las divinidades de Galicia y Portugal. Cita pues, además de a Cuevillas y Rui de Serpa Pinto, a Leite de Vasconcellos, Schuhardt, Untermann, Alves Pereira, F. de Almeida y J. D'Encarnaçao con el que indica haber mantenido una conversación en la que este autor se mostraba convencido de la idea "de que estas divinidades que llevan ciertos tipos de epítetos fueran deidades protectoras de grupos de carácter gentilicio"[95]. Afirma, sin embargo que, a pesar de que la idea no sea nueva, ella la ha comprobado en datos a los que los anteriores investigadores no habían tenido acceso o no habían manejado. Destaca, en primer lugar, que en la zona occidental, en donde abundan estos nombres de "divinidades patronas", faltan, generalmente, las gentilidades, aunque en parte de estas zonas se encuentren referencias a centurias; asimismo, en la región Este abundan las gentilidades y los teónimos de este tipo son escasos. La línea divisoria coincide sensiblemente con la frontera portuguesa en la zona de Cáceres, Salamanca y Zamora y puede prolongarse hacia el Norte por la región occidental de León y Asturias hasta el Cantábrico.

A la luz de una onomástica semejante así como una similar configuración geográfica, a ambos lados de esta, así llamada, frontera, la autora piensa que tanto en una parte como en otra se conservarían los restos de las migraciones más antiguas que, con un origen centroeuropeo, arribaron a nuestra Península. Estas habrían sido arrinconadas por las posteriores llegadas del siglo VI, más definidamente celtas y que traerían una economía de tipo agrícola, más propia de zonas llanas, en contraposición a la de los pobladores anteriores de economía preferentemente ganadera. Opina que los pueblos que rodean a la meseta, -a ambos lados de esa línea divisoria marcada por la oposición existente entre divinidades relativas a entidades de tipo gentilicio / gentilidades-, pertenecerían a estas oleadas arcaicas pero, entre ambos, existiría una diferencia clave que radica básicamente en aquello que conservaron de su estructura antigua, pues "mientras que los grupos que voluntaria o forzosamente se encontraban establecidos en las montañas de Portugal y Galicia, conservaron bastante vivos durante la do-

[95] Id., p. 50.

minación romana sus cultos muy antiguos y sólo en estado fósil y vinculada precisamente a esos cultos (y sin duda a sus castros) la estructura gentilicea, en cambio las gentes de la cordillera Cantábrica, de la Ibérica y Carpetovetónica, que apenas conservaron los dioses más antiguos (el culto a las *Matres* y *Lugus/Lugoves* es celta en sentido estricto y puede ser más tardío, introducido por las últimas migraciones), durante el imperio, sin perjuicio de la existencia de las organizaciones administrativas romanas, mantuvieron vivas sus propias entidades suprafamiliares, las *gentilitates*".

La relación de las divinidades con las comunidades indígenas adquiere para la autora una importancia vital pues, por una parte, define a la divinidad como protectora de dicha comunidad y, por otra, nos muestra la supervivencia fosilizada de un tipo de organización prerromana que en otras zonas perduró en forma de gentilidades, por ejemplo. En nuestra opinión esta teoría debería ser revisada, sobre todo a la luz de lo sucedido fuera de la Península Ibérica, pero quizá este no sea el lugar ni la ocasión ni tampoco nos hemos propuesto el análisis de las comunidades prerromanas[96]. No moveremos únicamente en aquellas conclusiones que afecten a la interpretación de nuestras investigaciones sobre *Bandua*, pero siendo éste uno de los dioses que mantienen relación con las comunidades prerromanas, de su análisis se derivarán conclusiones de tipo social que afectan, sobre todo, a esta teoría sobre las organizaciones prerromanas.

De una manera general debemos indicar que no negamos el hecho de que una divinidad se relacione con una comunidad, que ejerza su patrocinio sobre ella o que algun epíteto indique una vinculación con una comunidad asentada en un territorio o una eponimización en un determinado lugar. Ahora bien, en nuestra opinión la importancia y las dimensiones de esas relaciones divinidad/comunidad se han exagerado. Una divinidad no se puede definir por el hecho de adscribirse a una comunidad, de "protegerla". Esta idea que ya expusimos, en parte, al analizar la obra de Armando Coelho, debe ser quizá puntualizada puesto que esta autora es la más ardua defensora de esta teoría, llegando incluso a elaborar una amplia lista de divinidades asociadas a comunidades. Para nuestra investigación la vía lógica será examinar, en primer lugar, la veracidad de dicha afirmación, es decir comprobar los argumentos manejados para afirmar la vinculación entre las

[96] Ya hemos visto, al analizar las teorías expuestas por Untermann, como no se puede extraer ninguna conclusión diferenciadora del hecho de que un teónimo de lugar a formaciones étnicas. Posteriormente cuando analizemos al dios Ogmios revisaremos nuevamente este tema, que ha sido resuelto por Christian-J. Guyonvarc'h en el sentido de afirmar que se pueden seguir las huellas de culto de un dios rastreando los étnicos derivados del teónimo. Para este autor el hecho de que un pueblo adopte de étnico un derivado teonímico no es más que la expresión externa de que ese pueblo se considera adorador o imitador del dios mentado.

divinidades y las comunidades. Sólo si los argumentos resultasen válidos, habría que analizar cual es el papel de una divinidad en relación a una comunidad. El segundo punto a analizar será la supuesta diferenciación del área lusitano-galaica con respecto al resto de la Península Ibérica.

1º El argumento principal que utiliza esta autora es la coincidencia en la estructura gramatical de los epítetos de las divinidades en cuestión, con los nombres de las comunidades. A saber sufijos de "estructura adjetival -*aico*, latinizado en -*aeco*, -*ego*"; epítetos formados con un sufijo en -*brigo* que interpreta como un adjetivo con una base -*obri* al que se le añadiría un sufijo -*co* /*go*. y, por último, las formas que presentan un gentilicio latinizado en -*ensis* que considera asociadas a una "comunidad o *ciuitas* vinculada a un *oppidum*".

Estas son las razones fundamentales de la teoría de Albertos, además de la diferenciación con respecto al resto de la Península. Posteriormente cuando analicemos detenidamente los epítetos de *Bandua* tendremos ocasión de exponer por extenso los argumentos lingüísticos que nos mueven a rechazar las teorías de la autora. En este momento sólo los mencionamos brevemente.

A) Similitud de nombres divinos y comunidades a partir del sufijo.

Los sufijos que presentan las divinidades prerromanas, es muy posible que les confieran una semejanza con el nombre de las comunidades pero ello no implica que sean los mismos. Existen dos sufijos muy semejantes que, además de confundirse en la lengua originaria, debido a la influencia de la romanización en muchos casos resultan indiferenciables. Estos sufijos son, por una parte, los que se aplican a la toponimia y, por otra, los que implican una cualidad, una capacidad. Es muy posible que se estén confundiendo ambos sufijos al comparar los nombres de los dioses y los de las comunidades. Los referimos tal y como los analiza Arzel EVEN.

AKOS -A, -ON: desinencia adjetival frecuente sobretodo en nombres de lugar: ir. -*ach* ; gall. *awg* , -*og*, -*oc*; vx-br. -*ac*,-*oc*; m.br. -*euc* ; br.mod. -*ek*,-*eg*; fr. -*ac*,-*ay*,-*ey*,-*é*, -*y* (según las regiones)[97].

-IKOS -A -ON: sufijo adjetival pancéltico atestiguado en innumerables antropónimos galos. La mayor parte de las veces es latinizado en -*icus* lo que vuelve muy dificil la identificación cuando no es segura la celticidad del radical: *Arauricus*, *Andusianicus*, *Dannicus*, *Ligericus*, etc. (cf. Holder II 21). Variantes: **ikkos* en *Boudicca*, *Litaviccus*, *Suticcos*; **ikios*, **ikkios* en *Argicius*, *Carsicius*, *Cassicius*, *Bodicius*, *Svaliccius* (cf. Holder II 17-18).

---

[97] Vocabulaire Vieux-Celtique A, *Ogam*, IV, (n 18), Enero, 1952.

V. irl. *-each*; v. gall. *auc, awc*; gall. *-og*; v. bret., m.bret. *-ec, iec*; bret. mod. *ek, -iek* "indicando una cualidad propia o un habito, una disposición moral" (Ernault), en la que se han confundido o ablandado también *-euk* y *-ok* también frecuentes en toponimia derivando de **akos* cf. lat. *-icus*; aaa. *-îg*; maa. *-icall*, mod. *-ig*[98].

La especial evolución que han sufrido las lenguas célticas y, sobretodo, su carencia de estandarización ha motivado un gran número de variaciones en las declinaciones, como ya hemos visto al analizar las desinencias de dativo del teónimo *Bandua*. En numerosas ocasiones se puede observar el ablandamiento de sus finales, con una cierta tendencia a uniformizar los sufijos, evolución que, en este caso, se ha agravado con la coincidencia de una forma latina semejante. Podríamos poner ejemplos clarísimos de divinidades cuyos epítetos ofrecen una sufijación adjetivada y que nada tienen que ver con comunidades prerromanas. Sin ir más lejos, *Bormanicus*, adorado en Caldas de Vizela. Tal y como ha analizado Françoise Le Roux es un epíteto del Apolo céltico detentando su patrocinio sobre las aguas medicinales y fuentes termales ya que la medicina, en el mundo céltico, corresponde a las divinidades soberanas. El nombre procede de una raíz **g^{u}hormo* que significa "hervir,"borbotear" y es adorado repetidamente en Galia. Su culto no sólo se conoce por la epigrafía sino por la toponimia[99]. Es evidente que en este caso el sufijo adjetival pertenece a la forma *-ikos,-ika,-ikon*, indicando una capacidad, en este caso la capacidad de hervir o borbotear. Podemos encontrar en Galia más casos de divinidades con este sufijo denotando una cualidad o capacidad[100]. La coincidencia, pues, en los sufijos entre una comunidad y un epíteto de una divinidad puede ser fictícia ya que es posible que respondan a sufijos diferentes. Lo que sí está claro es que una coincidencia en estructura gramatical no implica una dependencia o relación de patrocinio. Asimismo existen casos de epítetos que claramente presentan un sufijo *-ako* denotando una vinculación toponímica. Generalmente se han interpretado como eponimizaciones de una divinidad mayor sobre un determinado lugar de culto, sin que ello implique que el carácter de la divinidad sea tópica o protectora de la comunidad que se encuentre vinculada a un determinado topónimo[101]. La coincidencia entre la

---

98 Vocabulaire Vieux-Celtique (G), I Voyelle, *Ogam*, VIII, (5-6), Oct.- Dec., 1956.

99 Françoise LE ROUX: Notes d'Histoire des Religions IV.8. "Introductión á une ètude de l'Apollon Gaulois", *Ogam*, XI, (2-3), nº62-63, Ab. Jun. 1959, pp. 216-226.

100 Como por ejemplos *Mars Budenicus* (el victorioso) o *Mars Nabelcus* (el dueño, el señor).

101 Por poner un ejemplo podríamos citar el apelativo *Idennica* que acompaña a *Sulevia* (uno de los sobrenombres de *Brigit* indicando su aspecto solar) (Véase sobre ella Françoise Le ROUX: "Notes d'Histoire des Religions, XX.53, Brigite et Minerva. El probléme d'interpretation d'un momunment figuré", *Ogam*, XX-XV, 1970-73, pp. 224-230.

estructura de los epítetos de dioses como *Nabia*, *Cosus*, *Bandua*, *Arentius* y *Reua*, con la fisonomía de los nombres de alguna comunidad no significa que los dioses sean **exclusivamente** protectores de esa determinda comunidad ni, necesariamente, que tomen su nombre de ella. Si nos atenemos a la historia de las religiones sucedería más bien al contrario. Sería la comunidad la que tomaría el nombre del dios. Pero la razón de esta coincidencia de estructura, que es diferente a la coincidencia de nombre, puede ser, además de por la confusión de sufijos, que hemos visto, por otro motivo. Sencillamente por muy poco que se examinen los nombres de las gentilidades se puede afirmar que, de una forma mayoritaria, son adjetivos calificativos, es más, son bastante reiterativos, semejantes a los galos y británicos y su explicación es casi siempre posible a través de la lingüística celta. Sus significados se mueven entre conceptos como "los fuertes", "los valientes" "los poderosos" (recordemos los innumerables nombres de gentilidades que derivan de la raíz **apelo*[102]) o bien conceptos relacionados directamente con la guerra "los guerreros" (nombres derivados de **korio* "ejército" o de **boudhi-* "victoria"). Se puede dar, entonces, el caso de que tanto teónimo como gentilidad sean adjetivos calificativos y en ambos casos se utilice, entonces, el sufijo **pancéltico** *-iko* que "indica una cualidad propia, o un habito, una disposición moral". Es decir ni el nombre de la gentilidad se forma a partir de un topónimo, ni el del dios a partir de la gentilidad, sencillamente gentilidad y teónimo pueden pertenecer a la misma lengua y ambos son adjetivos.

Otra posibilidad que debemos contemplar es la perduración en la toponimia del nombre de un dios indicando un lugar de culto. Existen dos casos muy característicos de divinidades que, no habiendo quedado su recuerdo en la epigrafía romana, es factible rastrear las áreas de su culto a través de la toponimia; uno de ellos es Odin y el otro es Lug[103]. Pero, además de estas divinidades, cuya difu-

---

[102] Abiliocum etc

[103] De *Lug* tan sólo se conservan 10 inscripciones a lo largo de todos los países célticos, de ellas sólo tres pertenecen a Galia y Germania, (*CIL*. XII 3080 Nimes; *CIL*. XIII 5078 Avenches; *CIR* 469 Bonn), y el resto en la Península Ibérica, con especial importancia de los testimonios de la Celtiberia, (Santuario de Peñalba de Villastar). Ahora bien, veintisiete localidades o ciudades de la Europa occidental han llevado en la antigüedad el nombre de *Lugu-dunum* "ciudad de Lug(us)", siendo la más importante Lyon, metrópoli política, religiosa e intelectual de la Galia desde los primeros tiempos de la ocupación romana. Habiendo sido este dios identificado por los romanos con *Mercurio* y, teniendo en cuenta que *Mercurius* no es un gentilicio romano, este número se puede aumentar considerablemente al sumar a la lista de los *Lugu-dunum*, los topónimos en *Mercurius* o *Mercuriacus*, (Mercoeur, Mercurey, Mercury, Miercourt, Mercouray). (Al respecto puede consultarse Françoise Le ROUX: "La Religión de los Celtas" en *Las Religiones Antiguas* Vol. III, S.XXI. Madrid, 1981. pp.109-183 (114, 115); sobre el carácter de este dios, que en absoluto tiene nada de tópico véase, de esta misma autora: "Notes d'Histoire des Religions, XVII.49.6, Le < paredra > de Lug", *Ogam,*

sión toponímica es grande, es posible encontrar una serie de topónimos cuyo origen son también advocaciones divinas[104].

B) Epítetos formados con un sufijo en -brigo.

El argumento que utiliza esta autora para asociar al segundo conjunto de divinidades con las comunidades, deriva de la misma concepción. Su hipótesis está basada en una antigua interpretación de Menendez-Pidal para los sufijos en -*obre*, tan frecuentes en la toponimia galaica, poniendo en tela de juicio que pudieran proceder de *briga* y explicándolos, como indica la autora, a partir de formaciones adjetivas en -*co* sobre una base -*obri*. Basándose en esta hipótesis analiza divinidades como *Tameobrigo, Aetobrigo* etc. Según nuestra opinión la autora no considera el hecho de que la raíz que da lugar a -*briga* ofrece muchas más posibilidades que la formación de tipo toponímico. Posteriormente al examinar los epítetos de *Bandua* en los que se presenten estas formas desplegaremos todo el abanico de posibilidades que la lingüística presenta, aquí sólo indicaremos que existe un adjetivo derivado de esta raíz y que es muy frecuente en la formación de antropónimos y, consecuentemente, en la formación de teónimos. Precisamente uno de los ejemplos que Holder adjunta al dosier de este adjetivo es el teónimo *Tameobrigus*. El adjetivo tendría un significado de "fuerte, vigoroso"[105] muy propio de los étnicos. Según ésto los epítetos terminados en -*brigo* (dat.) no necesariamente tienen que responder a una formación toponímica con un sufijo -*co*. Por otra parte Holder refiere que las terminaciones en -*bri* de numerosos topónimos no son más que una abreviatura de *brig*; por lo que el significado sería el mismo[106].

XIX, (5-6), p. 511; "Notes d'Histoire des Religions, XVII.49.13, Lug à la longue main", *Ogam*, XIX, (5-6), p.514; "Estudes sur le festiaire celtique: El Lugnasad o la fiesta de Lug" *Ogam*, XIX, (2-3), Ab.- Jun. 1962, pp. 342-372; Françoise Le ROUX & Arzel EVEN: "Notes sur le Mercure Celtique", *Ogam*, IV, nº23, Oct. 1952, pp. 289-297, (etc.). Sobre el culto de esta divinidad en Hispania se han escrito algunos artículos, nos remitimos al más reciente y elaborado, según nuestra opinión, con una metodología adecuada: Francisco MARCO SIMON: "El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar" en *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza 1986, pp. 731-759.

[104] *Aqua Sulis*, en Gran Bretaña, es el topónimo resultante de un posible santuario o lugar de culto a Minerva *Sulevia*, o *Sulis*, uno de los nombres de *Brigit* indicando su connotación solar (cf. el artículo antes citado, de F.Le ROUX sobre *Brigit* en *Ogam*, 22-25). Un gran número de topónimos derivados del epíteto del Apolo medicinal, de *Borbo: Aquae Bormonae*, por ejemplo (cf. Christian-J. GUYONVAR'CH: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Celtiques et Gauloises, V. Le problème du Borvo Gaulois: mot ligure ou celtique?", *Ogam*, XI, (2-3), 1959 pp. 165-170 etc.

[105] Al respecto consúltese en el capítulo III la interpretación del epíteto AETOBRIGUS en p.

[106] En el caso de que estos epítetos sí estuvieran formados con el sufijo -co, la argumentación de vinculación con las comunidades sería la misma que para el primer

C) Epítetos que presentan un gentilício latinizado en *-ensis*.

Los epítetos con un sufijo de gentilício latinizado, evidentemente están indicando una relación con una comunidad humana. Ahora bién, no compartimos la división que la autora establece entre éstos dos tipos de epítetos, es decir, *Lansbricae* estaría relacionada con una "tribu gentilidad o centuria" y *Araugelensi*, *Longobricense* e *Ituiciense* (???) con "una comunidad o *ciuitas* vinculada a un *oppidum*". ¿Qué diferencia cabe pensar entre estas dos clasificaciones? En rigor, la única diferencia entre ellas es la forma externa del gentilício: la primera es claramente "de la fortaleza de Lans" mientras que la segunda es "de Araugel", "de Longóbriga" (o "de la Fortaleza de Longos"). Si es factible encontrar las comunidades a las que aluden estos teónimos: Castro de Lans y en la segunda numerosos *Araocelum*, no entendemos que diferencia puede concebir la autora entre ellas. Aún en el caso de que Loncobricense estuviera formado a partir de una forma *Longobri-*, su gentilício nos está indicando una pertenencia a una entidad "humana". Es evidente que las comunidades prerromanas estaban vinculadas territorialmente a un lugar ya fuera un castro o fortaleza prerromana o una *ciuitas* después de la romanización. Quizá ahí radique una supuesta diferencia que intenta establecer la autora entre una comunidad humana y una comunidad definida a partir de un topónimo. En primer lugar ya hemos visto que esa diferencia no existe en la práctica ya que tanto en *Lansbricae* como en *Loncobricense* situados en diferentes categorías se encuentra la voz *-briga*, típica para la formación de topónimos. Algo que se debería tener en cuenta antes de establecer éstas divisones es que generalmente y, salvo los casos de toponimia sagrada es el pueblo el que da nombre a su lugar de asentamiento y no al revés[107].

D) Algunos de los epítetos que incluye esta autora como síntoma de una relación con una comunidad son claramente adjetivos calificativos: *Apolo Sego* y *Cadogos*, tal y como veremos posteriormente. La coincidencia con nombres de comunidades es lógica desde el momento que su significado maneja conceptos como "fuerte, victorioso, combatiente, etc." válidos tanto para un étnico como para un epítetos de divinidad guerrera. Epítetos semejantes o iguales son de uso frecuente en Galia.

---

argumento, razón por la que señalamos que la concepción de los dos argumentos es la misma.

[107] Al respecto puede consultarse Christian-J. GUYONVAR'CH: "MEDIOLANVM BITURIGUM. Deux éléments de vocabulaire religieux et de géographie sacrée", *Ogam*, XIII, (1), 1961, nº73, pp. 137-158 y también del mismo autor: "Les noms des peubles Belges".

E) Tanto en la formación de étnicos como de divinidades (o de topónimos) está atestiguada la alusión a un elemento mítico cuyo significado debía de ser claro para la mayoría de la población. En este caso también se producirían coincidencias en los nombres de comunidades y las divinidades. Nos referimos concretamente a los nombres de gentilidad derivados del nombre del tejo, árbol sagrado entre los celtas. Esto nos indicaría que la población tenía una comunidad de creencias y nos demuestra la relación ya aludida por Untermann con el mundo celta[108].

En este primer apartado en el que nos propusimos rastrear si los argumentos de la teoría de Albertos eran lo suficientemente firmes, podemos concluir que no lo son totalmente. Es cierto que existen una serie de epítetos que se vinculan con las comunidades prerromanas pero su número no es tan mayoritario como la autora pretendía. Hemos visto como una coincidencia en la estructura gramatical no implica una relación, ya que o bien puede ser por confusión de sufijos, o por que divinidad y comunidad compartan una raíz con un carácter general. Ya hemos señalado que sí se comprueba que algún epíteto muestra una relación con una comunidad y, aunque no compartimos las diferenciaciones que establece entre las comunidades, es necesario proceder a buscar un significado a esta relación.

Lo primero que es preciso indicar es que la vinculación a las comunidades se expresa siempre, en el caso de la región Luso-galaica, mediante epítetos, no mediante teónimos. Esta diferencia es importante ya que, desde el momento que esta divinidad nos muestra otros epítetos diferentes debemos invalidar como carácter definitorio de la misma, el apelativo de "protectora de una comunidad". Dentro de las concepciones indoeuropeas no tiene lugar esta categoría sino que debemos hablar de eponimizaciones o de vinculaciones de un determinado grupo humano con respecto a un dios. En casi todas las divinidades importantes celtas podemos encontrar algún epíteto con connotaciones toponímicas o que nos indique alguna relación con una entidad humana pero, en la religión celta, no es fac-

---

108 En la península Ibérica está testiguada la existencia de étnicos o topónimos derivados del nombre del tejo, al igual que veíamos en los países considerados "célticos". Nos referimos concretamente a *Eburobriga, Ebora* etc.,que podemos comparar con elpueblo belga de los *Eburones* (sobre el significado de este étnico véase Ch.-J.GUYONVARC'H: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie gauloises et celtiques I,4. Gaulois EBURONES, EBUROVICES «(les combattants), les hommes de l'if»", *Ogam* XI, 1959, pp. 39-42.). y, asimismo tenemos evidencia de teónimos en cuya formación entra la misma palabra: *Eochu* <**Ivo-katu-s* = "que combate por el tejo". Sobre el valor sacral de este árbol en el mundo celta y el significado en relación a los teónimos y étnicos véase *Les Druides*, passim.

tible incluir, entre las categorías divinas, o mejor dicho, entre las funciones, una que sea básicamente "protectora"[109].

Lo que las fuentes nos están mostrando es que existen unas divinidades que, teniendo un carácter propio, (indicado por el teónimo y por los otros epítetos, tal y como veremos en el capítulo III), pueden detentar el patrocinio de una comunidad, ahora bien, ese rasgo no tiene porque alterar la fisonomía del dios, sea ésta de tipo soberano, o guerrero. Esta estructura religiosa no es extraña en el mundo antiguo y ya hemos visto como en la religión celta este tipo de divinidades es corriente. También podríamos remontarnos al mundo griego para encontrarnos con una divinidad que, aún siendo patrona de una comunidad o polis, su ámbito de actuación es mucho más ámplio. Examinemos por ejemplo el caso de *Atenea*, diosa cuyo nombre procede de la misma raíz que *Atenas*. Es más, claramente en la mitología aparece como diosa protectora de la ciudad, a la que le otorga el olivo. Ahora bien en este punto hay que aclarar dos cosas:

-La protección que *Atenea* ejerce sobre la ciudad de *Atenas* (o sobre los ciudadanos de Atenas) ¿es igual a la que ofrecería *Démeter*? Realmente no, ya que el carácter de estas diosas, su papel en el panteón griego es muy diferente, ¿qué lógica tendría la existencia de diosas semejantes, ejerciendo los mismos poderes y favores salvo que fuesen advocaciones de la misma divinidad?

-Atenea además de ejercer su patrocinio sobre la ciudad de Atenas, posee una serie de características, poderes, etc. que la definen, no como protectora de una polis , sino como diosa de la inteligencia, cargada de *metis*, ardides y trampas, cualidades que la vinculan directamente a la soberanía. Su *metis* es una *metis* técnica y es así que será patrona de los marinos porque inventa el timón y de los agricultores porque inventa el arado y de los herreros porque inventa el fuelle, cuando ella no es ni la diosa de los marineros, ni la de la agricultura ni la de la forja[110]. Vemos pues que su papel en el panteón griego es fundamental y nada tiene que ver con la noción de "protectora" que parecería derivar de su vinculación a Atenas.

---

[109] Ya hemos visto antes el apelativo *Idennica* en relación a Minerva (n.[101]) pero existen más ejemplos: *deus Mars Buxenus* (de los campos Buxiani, *CIL.* XII 5832); *dea Ardbinna* eponimización de *Brigit* en las Ardenas, su significado es "la alta" <la soberana> *CIL.* XIII 7848); *Mars Randosas* (1516); *deus Mercur/ius/ Can(etonnensis)* (3183 19,20 ; *Mercurius Kanetonnenesis* 3183 23; *Mer(cur)ius Caneto(nnensis)* 3183 21; *M(ercurius) C(anetonenses)* 3183 22).

[110] Sobre Atenea ver:Marcel DETIENNE & Jean-Pierre VERNANT: *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Flamarion, Paris, 1974; Marcel DETIENNE: "Athena and the Mastery of the Horse", *History of Religions*, 5-I, 1971, pp. 161-185; Id: "Le navire d'Athena", *Revue d'Histoire des Religions*, Tome CLXXVIII, nº 2, 1970, pp. 133-177. Sobre el olivo véase Id.: "L'Olivier: un mithe politico-religieux". *Revue d'Histoire des Religions* Tome CLXXVIII nº1, pp.6-23.

Visto este ejemplo ilustrativo y, basándonos en los argumentos arriba expuestos, nos permitimos plantear una duda sobre la veracidad de la teoría de Albertos sobre la relación entre las divinidades y las comunidades prerromanas, no porque neguemos taxativamente esa relación sino porque, en los casos en que es cierta -muchos menos de los que Albertos contempla-, no supone una anulación de los caracteres de la divinidad en cuestión para ejercer, únicamente, las capacidades de "protectora" que, dentro del mundo indoeuropeo, no tienen cabida.

2º En relación a la teoría expuesta por la autora sobre que los pobladores del Oeste de la península perteneciesen a una diferente y anterior etnia que la que permaneció en el resto de la Península, nos remitimos al artículo, ya citado, de Untermann recomendando prudencia al respecto e indicando que el análisis de la onomástica no indica esa diferencia sino todo lo contrario.

A modo de conclusión quizá lo más indicado sería repetir una idea fundamental: la lingüística sin la historia de las religiones es una fuente de conocimiento inaplicable, es un manantial seco que ninguna información puede aportar al análisis de la religión de los pueblos prerromanos de la Península Ibérica.

II.3.3 Como último ejemplo de las hipótesis formuladas por filólogos debemos destacar la que ofrece **Javier de HOZ** en "Religión de los pueblos prerromanos de Lusitania"[111].

> Su análisis, teñido de un fuerte componente de duda sobre la posibilidad de acceder al conocimiento de las religiones prerromanas de la Lusitania con los medios de que disponemos, se divide fundamentalmente en dos grandes apartados: el panteón y el ritual.
> En lo tocante al panteón el primer problema metodológico que encuentra es la obsesión, por parte de los investigadores, en desentrañar el significado lingüístico de los teónimos ya que, en su opinión, los teónimos tienen dos caras, su significado y su significante, éste último tan sólo comprensible dentro de su propio contexto. Una vez señaladas las dificultades derivadas del análisis lingüístico recalcando que éste debe ser "accesorio y subordinado a un análisis previo que intenta llegar a las divinidades antiguas a través del contexto material o social" procede a realizar un estado de la cuestión en lo tocante a mapas de distribución, tipología de los

111 *Manifestaciones religiosas en la Lusitania,* (comunicaciones presentadas a las *Primeras Jornadas sobre Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*, Cáceres 29,30,31 de Marzo 1984), Cáceres 1986, pp. 32-49.

teónimos, del soporte material, la extensión de culto de determinadas divinidades así como fórmulas sintácticas de las dedicaciones. Llama la atención sobre los casos de *Bandue* y *Reve* por su abundancia y dispersión y procede a realizar un análisis de las mismas. Nos detendremos especialmente en el análisis que realiza de *Bandua* ya que es la divinidad que más nos atañe.

Para este autor la aparente contradicción que existe entre una mayoría de epítetos masculinos y dos alusiones femeninas (*Bandua Lansbrigae* y la representación de *Band. Araugel.*) se resuelven fácilmente si se reflexiona sobre que la mayoría de las veces *Bandua* va acompañada de un epíteto que lo define. Por esta razón se inclina a pensar "que estamos en realidad no ante el nombre propio de una divinidad específica sino ante un nombre común, del tipo de *deus*, *tutela* o *lar*, que designaba en la lengua lusitana a diversas deidades, concretadas por su epíteto que las definía"[112]. Considera que este dato es de sumo interés ya que sería el único caso de extensión por tierras de *Gallaecia* de la lengua lusitana. Su opinión sobre *Bandua* es que sería, probablemente, un nombre común del campo religioso lusitano, traducible por "divinidad". Con la unión de la representación figurada y la estructura de los epítetos, llega a la conclusión de que *Bandua* "se trata de una divinidad protectora y tutelar, ligada con seguridad a comunidades humanas, aunque tal vez no sea ésta su única esfera de acción"[113]. Lo que sí está claro, para este autor, es el carácter no genérico y no personal de *Bandua*. y, según él, es posible que no todas las dedicaciones se refieran a la misma divinidad al igual que podría pensarse que, otras apelaciones con teónimo y epíteto, estén indicando una concepción religiosa semejante a la que oculta el término *Bandua*.

El autor analiza también a *Reua* de la que afirma no se puede asegurar, como en el caso de *Bandua* que sea un nombre común, sobre todo, en función de su inclusión en la inscripción lusitana de O Cabeço das Fráguas. Sea lo que sea, el autor indica, en ambos casos, que la interpretación etimológica nada ilustra sobre las características de la divinidad. En *Bandua* cita la etimología de Michelena como correcta y en *Reua* la de Tovar[114]. Prosigue después incidiendo en alguna divinidad aislada en la que se aprecia alguna vinculación con alguna comunidad[115] o con algún

---

[112] Id. *op. cit.*, p. 37.

[113] Id. *op.cit.*, p. 41.

[114] A saber, en el primer caso, como procedente del *ide. *bhendh-* "atar, ligar" y, en el segundo, como relacionada con el irlandés *roe* "llanura, campo".

[115] Caso por ejemplo de los *Lares Gapeticorum gentilitates.*

accidente geográfico[116]. Para este autor estas serían las variedades de casos que podrían darse en el panteón lusitano[117].

En relación al ritual el autor utiliza el método comparativo con los horizontes indoeuropeos y rastrea a través de las fuentes clásicas rasgos de un posible *ashmaveda* y, en el Cabeço das Fráguas, la *suovetaurilia* que ya aludió, en su día Tovar.

En este análisis encontramos una disparidad de criterios a la hora de enfocar el tratamiento de las divinidades y del ritual. Si el autor utiliza el método comparativo con los horizontes indoeuropeos a la hora de los ritos no entendemos que razón existe para que no realice lo mismo en relación a los dioses. Compartimos, hasta cierto punto, el espíritu de prudencia que le conduce a afirmar que una etimología sin un contexto definido está absolutamente vacía de significado y que es la sociedad la que le da valor a la etimología de un determinado teónimo. No entendemos, pues, porqué no indaga en los horizontes indoeuropeos sobre esos conceptos. Concretamente las dos divinidades en las que reflexiona más detenídamente pueden hallar su explicación en los horizontes célticos[118].

Por otra parte si nos movemos dentro de un ámbito indoeuropeo no es lícito estar manejando categorías animistas, entidades divinas sin personalidad o cultos naturalistas sencillamente porque, si es que existieron alguna vez, no pertenecen a este estadío cultural y, mucho menos podemos pensar que este convi-

---

116 *Fuscus deo Salamati*, ara de San Martín de Trebejo, cuyo teónimo vincula con el topónimo *Salmantica* que parece derivado del nombre del río *Salmantia* o *Salmans*. Ante estas coincidencias opina que el *deo Salamati* sería el río divinizado o el genio del río pues "las divinidades locales pueden serlo en cuanto ligadas a un grupo humano asentado o en cuanto ligadas a un fenómeno geográfico concreto".

117 Es decir: "En el principio está la fuerza religiosa que se impone al sentimiento de algunos hombres, y cuyo núcleo definitorio puede estar en una función específica, guerra, fertilidad, en un lugar, en la comunidad misma; se le puede dar un nombre común, como posiblemente es el caso de *Bandue*, o un nombre de lugar, o un gentilicio, con lo que su personalidad está en el primer grado, es puramente religiosa, pero puede tener un nombre propio, con lo que adquiere un segundo grado de personalidad, digamos onomástica. Puede carecer de iconografía pero puede tenerla más o menos exclusiva y este es otro grado de personalidad. Por último puede tener incluso una historia personal, es decir una personalidad mitológica. No sabemos con seguridad de ninguna divinidad lusitana que posea todos esos grados de personalización, en especial se nos escapa el mitológico, si es que existió, pero *Reve* quizá había recorrido varios peldaños de la escala que acabamos de describir, y más aún *Endovellico*". (*op. cit.* p.46).

118 El hecho de no haber rastreado los teónimos irlandeses le lleva a afirmar que el significado etimológico de *Reua* "campo, llanura", nada adjunta a su personalidad religiosa. Como ya indicamos antes al analizar los trabajos de Armando Coelho su equivalente es la diosa irlandesa *Macha*, una divinidad soberana.

viendo todo ese "escalafón" divino ni mucho menos que una divinidad pase por diferentes etapas, dentro de la misma cultura. Dentro de la última etapa de una divinidad, en los pasos ascendentes que opina debe ir siguiendo, situa la concreción de una personalidad mitológica, a la que accederían pocas divinidades. Sospecha que, si alguna llegó a este grado debieron de ser *Reua* y *Endovéllico*. Como hemos dicho, dentro de una cultura, no es factible concebir diferentes estatus para sus divinidades ya que las creeencias religiosas forman un todo, un engranaje articulado con congruencia interna. Si no alcanzamos a comprenderla es por nuestras propias limitaciones documentales o metodológicas no porque no hubieran existido. En el caso concreto de los mitos, que para este autor parece ser la etapa superior de evolución religiosa, es preciso indicar que está comprobada la existencia de mitología en la Lusitania antigua como muy bien ha demostrado Bermejo[119]. Lo cual no indica que, en un caso concreto, tal y como supone J. de HOZ, se hubiera producido esta peculiar evolución, sino que, el mito que analiza Bermejo es indoeuropeo, tal y como corresponde a la etnia de los habitantes de la Lusitania y es una prueba más de que los "primitivos",tal y como ha señalado Bermejo, "ni son tontos ni están incapacitados para pensar lógicamente"[120].

En relación al caso concreto de *Bandua*, como veremos posteriormente, su gran número de epítetos no dispersan su carácter hasta el extremo de poder pensar que no existe, como le sucede a este autor. Contrariamente a lo que supone, los epítetos se complementan entre sí hasta ofrecer una divinidad congruente, en armonía con la etimología del teónimo, la representación iconográfica y esa supuesta ambigüedad en relación al sexo de la divinidad -que adelantamos, es masculina-[121].

Es así que si bien Javier de Hoz hace bien en mostrarse cauteloso ante lo que puede ser una etimología "engañosa", para la interpretación de una divinidad; lo que tampoco es lícito es prescindir absolutamente de ella. Este tipo de actuaciones lo único que genera es la invención de categorías de dioses, generalmente alejados de la realidad histórico-religioso concreta.

---

[119] José Carlos BERMEJO BARRERA: *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, 1, Madrid, 1984, Cap. V: "Los caballos y los vientos: Un mito lusitano antiguo" pp. 87-101.

[120] Id.: *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana* 2, Madrid 1986,.p. 48.

[121] Aunque no resultaría ajeno a los horizontes indoeuropeos y, más concretamente a los célticos, el hecho de que apareciesen en una figura masculina "desdoblamientos" femeninos, hecho que no indica otra cosa que la multiplicidad de los estados del ser, creencia común entre los celtas.

II.4 CONCLUSIONES.

Tras el análisis de las diferentes posturas metodológicas planteadas por los diversos autores en el estudio de las religiones prerromanas de Hispania, creemos se pueden extraer varias conclusiones:

A) En relación al significado de las divinidades del "grupo *Band*" las posturas más defendidas son fundamentalmente dos:

-1 *Bandua* como divinidad tutelar o patrona, vinculada a comunidades prerromanas.

-2 *Bandua* = *deus, lar, genio*. Dentro de esta interpretación existen dos versiones: la de Armando Coelho, Untermann etc. que la consideran una divinidad pero de tipo menor, casi indeterminada, como un *numen*, en función de concebir el panteón de la Lusitania como de un tipo muy primitivo, en el que no tendrían cabida otras divinidades más complejas. La otra versión es la de Javier de Hoz para el cual *Bandua* significaría "divinidad" pero en términos lingüísticos, es decir, *Bandua* sería un término del vocabulario religioso de la Lusitania. Este segundo autor tampoco concebiría la posibilidad, en el panteón lusitano, de la existencia de divinidades con un mínimo de complejidad o de articulación entre sí tal y como eran los panteones de otros pueblos "superiores".

B) En relación a las concepciones sobre la religión primitiva de la región Oeste, que es la que nos compete en este momento, es extraño observar una tendencia generalizada a no utilizar esquemas pertenecientes a la historia de las religiones.

Un pregunta que es preciso plantearse ante los análisis religiosos realizados por los lingüístas es que, si de una manera tan clara la región lusitano-galaica manifiesta una parentesco con los pueblos célticos, en virtud de ser indoeuropeos arcaicos ¿Por qué razón consideran a estos pueblos incapaces de tener una mentalidad, es decir, una religión indoeuropea cuando reiteradamente están analizando la onomástica peninsular a través de la lingüística indoeropea? Realmente ningún lingüísta quiere concederles el privilegio que, a nosotros, nos parece absolutamente inseparable de un pueblo, el derecho a su propia religión y no a un amasijo de cultos naturalistas propios de los análisis de etnógrafos de principios de siglo.

CAPITULO III ANALISIS DE LOS DATOS OFRECIDOS POR LAS FUENTES DOCUMENTALES.

Hemos visto en el anterior capítulo los errores que se pueden desprender del hecho de proceder al análisis de un grupo de divinidades sin tener en cuenta todos aquellos datos que pudieran contribuir a su conocimiento y comprensión. Vamos a proceder en éste a reunir y agrupar todos los factores explicativos de este "grupo de divinidades" en un intento de extraer la máxima información posible sobre su carácter y funciones. Una vez reunida esta información procederemos a realizar comparaciones con otras divinidades que, perteneciendo a un estadío cultural paralelo, pudieran ser semejantes, según el modelo que ofrece la metodología comparativa de la historia de las religiones. La comparación con pueblos cuya estructura religiosa tenga unas raíces comunes y que a su vez sean mejor conocidos, aportará numerosos datos relativos al funcionamiento de esta divinidad dentro de la jerarquía religiosa.

III.1. OPCION FACILITADA POR LA LINGÜISTICA: POSIBILIDAD DE INTERPRETACION DE LA RAIZ DEL TEONIMO.

Cuando hemos analizado las diversas opiniones sobre las divinidades de el denominado "grupo *Band-*" hemos registrado varias teorías relativas a la interpretación de la raíz del teónimo. No sería apropiado el repetir esas teorías, ya analizadas, y procederemos, tan sólo, a rastrear la raíz que consideramos apropiada, así como alguna raíz homóloga para establecer la familia de significados dentro de las diferentes lenguas indoeuropeas. Tal y como referimos cuando revisamos las teorías de Encarnação, la raíz que corresponde a este teónimo es la forma indoeuropea $*bh_{o}nd$.

***bhendh-** "atar" [1].

Ai. *badna-ti, bandhati* "atar, trabar, tomar prisionero, reunir juntos"; av. *bàndayaiti* "atar"; Ptc.ai. *baddhá-*, av.ap. *basta-*, ai. *bándhana-* n. "lo atado", *bandhá-* m. "el lazo, la cinta, el cordón"; av. *banda-* m. "banda cuadrilla, chusma", "traba, grilletes" (:aisl. as. *bant* n., aaa *bant* n; got *bandi*, ags. *bend* f. ds.; lit. *bandà* "rebaño" s.u.); ai. *bándhu-* m. "pariente, semejante" (como *pentherós* "pariente").

Gr. *peisma* "cuerda, cabo, soga", *pentherós* "suegro" ("unido mediante casamiento"), *páthen* ("anterior, anciano"); hom. att. *pháten* "pesebre" (**bhn$_o$dh-na* "entrenzado de mimbre", como el celta *benna* "carro de mimbre"); trac. *Bend* "atar"; alb. *bese* "contrato, convenio, tratado; creencia religión; armisticio"; lat. *offendimentum, offendix* "cordón o correa con el que se sujetaba por debajo de la barba el bonete pontifical"; gall. *benna "genus vehiculi"*, cymr. *benn* "carruaje" (en belga *banne*, nal. mdrtl. *benne* "casta de conductores", ndl. *ben* "mimbre"; Ide. **bhend-na*); mir. *buinne* "banda, cinta, cordón, brazalete" (< **bhondia*).

got. ags. *bindan*, aisl. *binda*, aaa. *bintan* "atar, ligar", got. *andbundnan* "desatar"; lit. *beñdras* "socio; compañero cámarada (gr. *pentherós* "ser íntimo de, ser amigo de"), *banda* "rebaño, manada" (quizá propiamente "aprisco, redil" o "ganado capturado").

got. *banst* "granero" (**bhondh-ti*, afries. *bost* "contrato matrimonial" de **bhondhstu-* "unión, atadura, ligazón"); na. *banse* "granero", ags. **bo¯s*, ing. *boose* "establo", ags. *bo¯sig* "pesebre", aisl. *ba¯ss* m. "lugar donde guardar; existencia de ganado, hacienda".

***u̯edh-** "anudar, atar" [2].

ai. *vi-vadhá* m "yugo del hombro para llevar carga, portador de leña, de provisiones", *vadhra* n. "cinturón de cuero, correa"(ai.).

air. *fedan* f. "tiro, yunta", "vasija", *coibedna* gen."congujaciones", *fedil* "yugo" (*coibdil* cooperativa" *coibdelach* "consanguíneo"), cymr.*gweddu* "yugo", *gweddu* "uncir".

got. *gawidan* "unir, juntar, ligar" (*gawiss* "unión, liga), aaa. *wetan* "atar, un yugo apretado, unir a", ags. *wepel* "lazo, cinta, banda" (**u̯e/dh/tlo-*); algo más antiguo schwed. maartl. *ydd* "correa de bueyes, rienda" (**udh̯eta*).

gr.*èitheira* "cabello principal, melena" (desatado, suelto, s.u. **u̯endh-* "cabello"), *èthnos* "multitud, grupo, bandada, pueblo, nación" (ibd. *Bande* (banda cuadrilla chusma) pero bajo *se-* Reflex.), *othóne* "lienzo".

---

[1] W-Pok., II, 152.

[2] Id., I, 256.3.

***u̯endh-** "liar, trenzar, dar vueltas; torcer; volver; virar; trenzar" [3].
ai *vandhúra-* m "carruaje" (de enrejado de mimbre); arm. *gind* "anillo, aro"; *gndak ortoy* "zarcillos del vino, sarmientos"; umbr. *aha-uendu* "avertito" correctamente desarrollado en germánico : got.ags.as. *windan "torcer"*, aaa. *wintan*, anord. *vinda* "torcer"; Kaus. got. *wandjan*; usw., naa., *wenden*; anord. *vindr* "torcido, principalmente refiriendose a madera que se ha arqueado"; got.*inwinds* "circular, transportar"; maa *windeht* "sinuoso"; aaa. *wanda* "turbo"; anord. *vandr* "exacto, preciso, dificultad" (*circular, torcer, tergiversar); *vandi* m. "dificultad, males molestias"; ags. *wandian* "vacilar, el que vacila, apreciar, considerar, estimar, temer, recelar"; got. *wandus* = anord. *vondr* "vara, varita, varilla, verga, cola" (de trenzar, dar vueltas: flexible); anord. *vandahus* "casa o local de trenzado", schwed.dartl. *vann* "lazo de hilo, hebra hilada, fibra vegetal", anord. *vondull* "torcer (unir) un atillo de heno", dt. *Wandel, wandern, wandeln* u.a.m. (u. *vinde, vende, vaand, vind* adj.).
Ide. *u̯endh- es quizá la forma nasalizada de *u̯edh- "atar, ligar". en got. *gawidan* "unir, juntar, ligar, reunir, enlazar, asociar".

Una vez desarrollada esta raíz vamos a realizar una reflexión sobre los datos que nos aporta. En primer lugar destacar el sentido general y constante, a lo largo de las diversas lenguas, de "atar" "ligar", "enlazar" "unir", "vincular", de donde parten diversos significados derivados que coinciden en la mayoría de las lenguas. Uno de estos sentidos es el de "agrupación" en donde entra el av. *banda* "banda, cuadrilla"; el lit. *bandà* "rebaño" o bien el de pertenencia a un grupo lit. *beñdras* "socio, compañero". Aparecen también algunas denominaciones de tipo familiar pero siempre derivadas de la noción originaria de "atar" o de pertenencia a un grupo: ai. *bándhu* "pariente, semejante"; gr. *pentherós* "suegro" (*unido mediante casamiento). Una última acepción es la vinculada con el arte de la cestería y los mimbres, en estrecha relación con el sentido de "atar, anudar, ligar" y, como derivado, "entrenzar": hom. att. *pháten* "pesebre" (**bhn$_o$dh-na*¯ "entrenzado de mimbre), como el celta *benna* "carro de mimbre", gall. *benna* "genus vehiculi", cymr. *benn* "carruaje" (en belga *banne*, nal. mdrtl *benne* "casta de conductores etc.).

Estas mismas acepciones "atar, ligar"."grupo asociación" y "arte de cestería" las encontramos en las dos raíces homólogas: a saber, en la raiz *u̯edh- predomina sobre todo la noción de "atar ligar" que da lugar a los sentidos de "yugo o atadura fuerte", tanto en antiguo iranio como en irlandés y en gótico. Debemos destacar que las otras dos derivaciones también estan presentes, una, la que im-

[3] Id., I, 261.

plica el concepto de "grupo, asociación banda", en un ejemplo de bastante importancia como es la forma griega *èthnos* "multitud, grupo, bandada, pueblo, nación". La otra sería la forma griega *óthóne* como indicativo de la noción "trenzar" a donde envían las palabras relacionadas con el arte de la cestería. La otra raíz, **u̯endh-* que como indica Pokorny es posiblemente la forma nasalizada de **u̯edh-*, se expande por los sentidos de "torcer, retorcer" o bien "sinuoso", ideas derivadas de la noción de "torcer, liar". Estas nociones han permanecido en casi todas las lenguas indoeuropeas actuales [4] manteniendo en ellas unos significados constantes; resta el averiguar su posible aplicación a un ámbito religioso.

Prosiguiendo con el orden que nos hemos propuesto, pasaremos a continuación a analizar los posibles significados de los epítetos que acompañan al teónimo. Intentaremos hallar unas etimologías convincentes que nos puedan ofrecer alguna luz sobre todas las posibles acepciones del dios.

III.2. ANALISIS DE LOS EPITETOS DE BANDUA.

Para el análisis de los epítetos que acompañan al teónimo procederemos siguiendo el orden de presentación de los epígrafes, es decir por orden alfabético. Una vez estudiados los reorganizaremos por categorías.

III.2.1. AETOBRIGUS

Epíteto perteneciente al ara hallada en Santa Mª de Codesedo, Xinzo de Limia, Orense. En nuestra opinión puede considerarse una forma compuesta cuya segunda parte ha sido generalmente interpretada como la conocida forma empleada para designar poblados o fortalezas. Hemos rastreado las raíces que nos parecen convincentes, y hemos seleccionado aquellas formas que pueden resultar de interés para este análisis. Asimismo ofreceremos, dentro del ámbito estrictamente céltico, una serie de ejemplos de utilización de estas raíces como muestra de su uso y difusión en un ambiente semejante al estudiado:

---

[4] Palabras como el castellano *banda* y sus derivados (*bandada*, *bandera*, *bandido*) o *banasta*; las alemanas como *binden* o *bund*; francesas *bande*, *bander*, *banne*, *bannette*. O bien las derivadas de las raíces homólogas como castellano *vendar* etc.

1) ***ai-dh-*** "quemar", "lucir, brillar, resplandecer" [5].
Gr. *aítho* "encender, quemar" (*aithómenos), aíthon*, "ardiente, fogoso, impetuoso", "brillante, centelleante". Con o-St. **aidhu-* en gall. *Aedui*, air. *aed* "fuego" cymr. *aidd* "celo, ardor, ahinco", "calor, ardor, fogosidad"; bret. *oaz* "celos, envidia".

El sentido de esta raiz está bastante claro y no es de extrañar su utilización como antropónimo en el que observamos las siguientes variaciones dentro del mundo céltico:

Aduenas (fem. Vertault, diocc.Langre-Leyjay 283), *Aedilus* (cogn. *CIL* X 7884), *Aedinius* (*CIL* VI 1058,1.160; IX 338), *Aedonius* (*CIL* V 3459, Verona), *Aedunia* (BSAF 1881 Saint-Amand en Auze), *Aido* (Adamnani v.Columbae 10, pp. 36 37 : *Domnallus filius Aido* y passim), *Aiduos* (*Aodh, Aed, Aid*, nombre de reyes en Irlanda +817: *Aiduus Slebtiensis* Patrick ed. Stokes) [6]. En la peninsula Ibérica no es muy abundante aunque podemos constatar un caso al menos en la Lusitania: *Aidani* (genit. Santa Ana. Mérida, B42,1903, p. 234) [7]. En Irlanda *Aed* también es frecuente tanto como nombre de rey como de guerrero; en algunas ocasiones es ortografiado *Aodh* en los textos mitológicos más recientes [8].
Su utilización más conocida, sin embargo es como nombre de pueblo, entre los que debemos destacar a los *Eduenos* o *Aedui* en la Galia que aparecen bajo diferentes formas: *Aeduo, Aeduu, Aeduús*, pl. **Aidui, Aedui, Edui, Haedui, Hedui, Haedues, Aídosioi* "los fogosos" [9].

2) ***bhergh-*** "alto, elevado" [10].
Ai. *br$_o$hant* "grande, amplio", "alto, elevado", "levantar, alzar, subir", "augusto", "alto, sonoro, ruidoso de la voz", fem. *br^{o}hati* (= *Brigit*, germ. *Burgund*); av. *barazant-* (np. *buland*), f. *barazaití* "alto" en Zs. *barazi-* (**barazra-*), *baraz* "alto " y "altura, montaña" (np. *burz* ds., ir. *bri*).

---

[5] W-Pok.I 5.

[6] Véase Alfred HOLDER: *Alt-Celtischer Sprachschatz*, Leipzig, 1904, I, col. 50 y 66.

[7] Manuel PALOMAR LAPESA: *La Onomástica Personal Prelatina de la Antigua Lusitania Estudio Lingüistico*, Salamanca, 1957, p. 26.

[8] Véase : Françoise LE ROUX & Christian-J. GUYONNVARC'H: *Les Druides*, Ouest-France, 1986, p. 361. Estos autores citan tres caso conocidos de utilización de este antroponimo: *Aed Ruad, "Aed el Rojo"*, uno de los tres reyes que reinan por turno en el Ulster en la leyenda de *Macha* la guerrera, *Aed Mac Aininne*, poeta, y *Aed mac Ammaere*, rey que en la historia de S. Columba expulsa a los *filid* de Irlanda.

[9] Holder *op. cit.* col. 65-66.

[10] W-Pok II 172.

Cymr. bera "montón, elevación" (=*a. berg*), acorn., bret. *bern* ds. (*-rgh-n-*? s. Pendersen KG I 105), gall. *Bergusia, mir. brí*, ac. *brig* "colina, loma, monticulo", cymr. *bry* "elevado, por encima", fem. cymr., corn., bret. *bre* "colina, loma, accidente",fem. gall. *Admageto-briga*, *Litano-briga* u.a. top. *Arebrigium* top. ("in monte situm) *Brigiani* :pueblo de los Alpes ("monticolae"); gall. *Brigantes* nombre de pueblo (es decir "los elevados" o "los habitantes de las alturas; ai. *br^{o}hant-*), *Brigantia* top."Bregenz" y el nombre de la diosa *Brigit* "nombre de una afamada diosa y nombre femenino de uso corriente (como el ai. *Brtatí* que es un nombre femenino corriente como también lo es el aaa. *Purgunt*) cymr. *braint* "privilegio, prerrogativa" (propiamente "grandeza, nobleza, soberanía") pl. *breiniau*, de donde ncymr. *brenin* "rey", corn. *brentyn, bryntyn* .

Got. *baírgahei* "región montañosa", aisl. *bjard* y *berg*, aaa. as. *berg* "montaña", ags. *beorh, beorg* "colina," "túmulo", ingl. *barrow* "túmulo" (vgl. arm. *-berj*, cymr. *bera*, ai. *barha-*). Germ. **burgundi* (= ai. *bhr^{o}hati*, celt. **briganti*, ir. *Brigit*) en *Burgund* está el nombre primitivo de Bornholm (y el nombre danés, noruego y aaa *Purgunt*, nombre femenino así como *Burgundiones*, nombre de tribu).

Con la posición vocálica **bhregh* (con **bhergh* bajo ***bhere-gh-* perceptible) quizá en ags. *brego, breogo* "señor, soberano, príncipe".

Dentro del ámbito estrictamente céltico esta raíz ha alcanzado gran difusión en antroponimia, toponimia teonimia y etnonimia. Ahora bién esta raíz ofrece algunas variaciones que, en algún caso, indican una especialización dentro del significado general. Así observamos la forma *Bria-* o, más corrientemente *-bria*, que, con el significado de "colina, montaña elevación", su uso se reduce a toponimia [11], mientras que la forma *-brica*, aunque es frecuente en toponimia, [12] tambien puede aparecer simplemente [13], o bien con sufijos, para formar antropónimos [14].La forma *brig* "colina, cerro, altura" que da en air. *bri*, gen. *breg*, cym., corn., bret., *bre*, etc., es la "responsable" del sin fin de topónimos compuestos del tipo *Avobriga* [15], así como de los derivados del estilo de *Brigantes* [16],

---

[11] Volveremos sobre esta forma posteriormente.

[12] Tal y como aparece en *Abobrica*, *Abulobrica*, *Ardobrica*, *Axabricenses*, *Bodobrica*, *Boudobrica*, *Brutobrica*, *Caeilobrica*, *Centobrica*, *Eburobrica* o simplemente *Bricca* o *Bricciacus*, etc. Véase Holder: *op. cit.*,I, col. 529 530.

[13] Por ejemplo : *Bricca*, masculino *Briccius*.

[14] Tenemos asi *Briccius* o *Briccia*. *CIL* III 6010 44; X 7098; XII 4663; *Bricena*; *CIL* III 917; *Bricianus* etc.

[15] :*Admagetobriga, Adrobriga Arabriga, Arcobriga, Blaniobriga, Cetobriga, Coeliobriga, Eburobriga, Donnobriga, Ercobriga, Mirobriga*.

Brigantinomagos (actualmente Brégançon), o *Brigantoialium* (actualmente Brantóme, cerca Perigueux). Existe también otra forma *briga*, *brigo* [17] que entra en la composición de antropónimos y étnicos, con un sentido de "con orgullo, con valor, con autoridad": *Brigomaglos* "príncipe valeroso", *Brigomagos* <actualmente Briançonnet, *CIL* XII 60,>; *Brigovix* "poderoso, potente, luchador" <cogn. *CIL* V 4710>.

Como podemos observar, en la composición de esta epíteto entran dos raíces bien documentadas tanto en el mundo indoeuropeo como en el mundo céltico. Una que designa la noción de "fuego" o "ardor" y que es utilizada en la Galia como nombre de pueblo y en Germania como antropónimo. En ambos casos debemos inclinarnos por otorgarle un sentido de "fogoso o impetuoso" en relación al caracter del dios, quizá desde una cierta connotación guerrera, es decir del valor guerrero. En cuanto a la segunda parte del compuesto observamos que es una raíz que tanto se utiliza para la formación de toponimia, en donde cabe considerar un sentido de "lugar elevado o fortaleza", como para antropónimos e incluso teónimos, en este caso, y sin salir del sentido de la raíz, debemos pensar en la acepción "elevado" con connotaciones de "majestuoso" o "soberano" tal y como debemos interpretar en la diosa irlandesa *Brigit* [18]. El problema surge a la hora de escoger cual de estas dos acepciones se debe de utilizar para explicar este teónimo. Tradicionalmente se ha interpretado esta forma en *-brigus* como el síntoma de la vinculación del dios con una comunidad asentada en un territorio, es decir el epíteto se formaría a partir de un topónimo ya existente, o tendría claramente un origen étnico. Según esta interpretación *brigus* indicaría una fortaleza en la cual residirían los habitantes, así llamados, *Aetos*. Esta hipótesis no sería, en absoluto, descabellada teniendo en cuenta la existencia en Galia de la tribu de los Eduenos que también responden a esta raíz tal y como hemos visto [19].Ahora bien, la utilización de **brigh-* en la formación de topónimos se realiza a partir de la forma del antiguo celtico *briga*, *-as*, f. "altura,

---

[16] :"los habitantes de la colina o del lugar elevado" cf el germ *burgundiones*, galés *bri* "renombre, eminencia", *braint* "privilegio".

[17] air. *brig* "valor, "fuerza, vigor, potencia"; "poder"; "consideración, autoridad, prestigio"; "valor, mérito" y adj. "fuerte, vigoroso, robusto";"poderoso, potente"; nir., gael. *brigh* f. "sustancia, esencia, elixir, juicio"; cym. *bri* m. "autoridad, estimación, dignidad, honor", bret. *bri* = *brig*, mbret. *bry* "respeto"; corn. *bry* m. **vo-brigos* britt. *guo-bri(g)*, gl." gravis, gloria")

[18] Sobre la etimología de esta diosa puede consultarse Françoise LE ROUX: "Notes d'Histoire des Religions... *Ogam* 22-25, p.209.

[19] : *Aedui*: (*CIL* XIII *nationes Aedu(u)s* 3325) *Aedui* (2669, 2828, 2873, 2877, 2878); *Haedui* (5110); *Aeduus* (1462, 1714); *Eduus* (6718, 11576); *Aedua* (1676, 2014, 2940); *civitas Aeduorum* (2924): *Agied(incensis)* /= *Agendicum*/ v. *Senones*. .

elevación, colina" [20]. Para la formación de antropónimos se utiliza la otra forma, antes citada, del antiguo celta *briga-a* "fuerza, potencia valor" que alterna con *brigo* en la antroponimia masculina :*Bregontius* (*CIL* V 3729), *Brigovix* (*CIL* V 4710) *Brigius* (XIII 7067), *Brigus* (*CIL* XIII 5576) [21]. En las distintas lenguas celtas se aprecia este diferencia: ir. *bri* / *brigh*, gall. *bre* / *bri*, corn. *bre* / *bry* [22].

La interpretación de estos compuestos con *-brigus* como gentilicios derivados de un topónimo o etnónimo en *-briga* fue ofrecida por BALMORI para explicar una forma aparecida en la Península Ibérica [23]. Según este autor el gentilicio celta, equivalente al *-ensis* latino, sería el tema en *-o* sobre el tema en *-a* de la ciudad [24]. Como hemos podido comprobar en los gentilicios pertenecientes al mundo celta esta formación en -o- es habitual para aquellos etnónimos sin la partícula *-briga* [25]. Lo que está constatado en este tipo de nombres de ciudades es el gentilicio romano *-ensis*, al contrario de lo que sucede en aquellos casos en los que no entra la partícula *-briga*, en los que se documentan ambas formas. Encontramos, sin embargo, en ocasiones, gentilicios en -o- sobre el nombre de la ciudad sin la terminación *-briga* [26]. ¿Sería posible pensar en una forma prerromana que nombre al pueblo que habite en una ciudad, mientras que la latinización se forme incluyendo el nombre de la ciudad, es decir, la partícula -briga?

A modo de conclusión pueden plantearse dos hipótesis: Si pensamos que la segunda parte del teónimo es una formación adjetiva al igual que los nombres galos, el epíteto sería, pues, un calificativo cuyo sentido sería aproximadamente: "El fogosamente fuerte". En el supuesto de que debamos considerar el epíteto como formado a partir de un étimo, este poseería un significado del tipo "La ciudad, o la fortaleza de los fogosos", en cuyo caso este epíteto haría relación a una vinculación entre el dios Bandua y esta ciudad que coincidiría en nombre con la *civitas Aedui* tal y como ya vimos. De todas maneras, de esta ciudad o fortaleza no hay referencias en la Península Ibérica.

---

20 No consideramos, en este caso, las formas *bria, bricca* ya que no atanen a este teónimo.

21 Esta división también la referencia Arzel EVEN: "Vocabulaire Vieux-Celtique", (B),.*Ogam*, IV,-nº22, Sept.1952,-p. 271.

22 En los tres casos situamos primero la forma con sentido "colina, fortaleza" y en segundo la que tiene un significado de "fuerza, valor".

23 C.Hernando BALMORI: "Sobre la inscripción bilingüe de Lamas de Moledo", *Emerita*, 3, 1935, pp. 76-119.

24 Es decir el gentilicio celta sería *Aetobrigus* que se formaría a partir del nombre de la ciudad *Aetobriga*.

25 Cf. Holder passim. Hemos revisado todos los compuestos en *-briga* que ofrece este autor y no hemos hallado un sólo caso.de formación de gentilicios en *-brigos*

26 *Coelios* / *Coeliobriga*; *Eburos* o *Eburones* / *Eburobriga*; etc,

III.2.2. APOLO SEGOS

Epítetos pertenecientes al ara aparecida en Brozas, Cáceres. Varios autores, entre ellos M. Lourdes ALBERTOS FIRMAT [27] han leído estos epítetos como constituyendo una forma única y, tal y como ya viene siendo habitual en la interpretación de los epítetos, era considerado en relación con el nombre de una tribu, gentilidad o centuria. Así como en el epíteto estudiado anteriormente cabía la posibilidad de la existencia de esa vinculación comunidad-dios, en este caso, y siempre desde nuestro punto de vista, esa relación, no está expresada en la estructura que aquí se nos muestra. En primer lugar debemos hablar de dos epítetos ya que presenta dos formas con sufijo de dativo o en último caso de una forma compuesta a saber *Apolo-Segos*.

La forma *Apolo* se explica a través del ide. **apelo* "fuerza" que es origen de gran número de antropónimos:

> gr. *Apéllon, Apollon*; ilir. *Aplus, Magaplinus* etc.
> En la Galia es una base corriente de la **antroponimia** :*CIL* V *Apella* (2173) *Apelles* (3275), *Aplus* (1113), *Apolauste* (8116, [29]), *Apolaustus* (8114, [8]), *CIL* XIII *Aplonius* (751) o con el fonema sonoro *CIL* XII *Abilius* (4541) y de un **étnico** como *Diablintes* "los sin fuerza". También aparece en la onomástica iliria: *Aplanita* (*CIL* IX 1021).
> Asimismo está muy bien representado en la **antroponimia** de la Peninsula Ibérica en donde aparece tanto con el fonema sonoro como con el sordo y, al igual que en la Galia, se observan formas sincopadas: *Apil* (Braga *CIL* II 3433), *Aplilici* (gen 2849), *Apolta* (Vila Real 5556), *Apulus* (Brózas, Cáceres 741), *Aplondus* (Campo de Ourique 76, Toledo 3082 y en Garlitos, Badajoz, como nombre de un Mirobrigense 4980), *Abilius* (se repite en Germania Superior <*CIL* XIII 7551, el femenino *Abilia* en Roma>), *Abiliana* (Tarragona 4149), *Ablonius* (Ilarduya 2940) [28]. Tal y como han visto Untermann y L. Albertos se pueden poner también en relación con este radical una serie de **gentilícios** tales como *Abilicorum* (cerca de Oviedo 2698 y en Mérida CMBadajoz 222), *Ablaidacorum* (cerca de Infiesto 2710), *Ablicum* (Salvatierra de Santiago, Montanchez, BRAH 61,431), *Abliq(um)* (Uxama 2817 y Segovia 5783), *Aploniocum* (Alconétar, cerca de Gaovillas, Cáceres, CMCaceres 143).

---

[27] Por ejemplo en Mª ALBERTOS FIRMAT: "Organizaciones Supratamiliares en la Hispania Antigua", *Studia Arquelogica*, 37. Valladolid, 1975.

[28] Véanse para éstos antropónimos la obra anteriormente citada de M. Lourdes Albertos, pp.3-4, 28-29 y también : Manuel PALOMAR LAPESA: *La onomástica Personal Prelatina de la Antigua Lusitania. Estudio Lingüistico*, Salamanca, 1957, p.37; Jurgen UNTERMANN: *Elementos de un Atlas Antroponimico de la Hispania Antigua*, Madrid, 1965, p. 41,42.

Es de destacar que en la zona donde apareció el ara este radical **apelo* ofrece varias formas tanto en antroponimia (*Apulus* en Cáceres, *Aplondus* en Campo de Ourique y en Badajoz), como en étnicos (*Aploniocum* en Cáceres, *Ablicum* en Salvatierra de Santiago y *Abilicorum* en Mérida). Es pues una forma corriente en el habla de la región y, en función de su significado "fuerza, vigor" no es de extrañar su aplicación como epíteto de una divinidad. Este epíteto sería un calificativo y, en absoluto, nos está indicando una vinculación a una comunidad prerromana, de la cual sería patrono, tal y como ha pretendido M. Lourdes ALBERTOS. Es de extrañar que esta autora no pusiera esta forma en relación con la raíz ide., con la que como vimos ha trabajado sobradamente.

El epíteto *Segos* se explica a partir de la raíz indoeuropea ***segh**- "sujetar, agarrar, retener", "vencer, dominar, subyugar", "victoria,triunfo", representada sobre todo en indoiranio, griego, germánico y celta [29].
Ai. *sáhaté* "vencer, superar", *sáhas-* n. "poder, autoridad, fuerza", "victoria, triunfo", *saksa-*, *saksana-* "domador, luchador, vencedor", *sáhuri-* "poderoso, potente","superior" "victorioso"(: gr. *echyrós*, *ógirós*, cfr. el germ. **sigus-*).
Gr. *Echo* (*eichon, éschon, èscheka, héxo* y *schéso*) "superar" "poseer" "tener", hom. Héktor, lesb. *héktor* "retener", *héxis* "retener, contener".
Gall. *Sego-dunon*, *Sego-vellauni* (**segho* a partir de una forma en *-es* **seghes* "resistir, aguantar, soportar", "firme, sólido, constante".
Got. *sigis* "victoria", aaa. *sigi*, aaa. *sigirón* "vencedor", aaa. *sigu*, ags. *sigor* "victoria", aaa. *Sigis-mund*, *Sigur-már*.

Dentro del ámbito estrictamente celta este radical es de uso frecuente en antroponimia, toponimia, teonimia y etnonimia tal y como se puede apreciar en un rastreo por la recopilación de Holder [30].

Como **antropónimos** esa raíz ofrece las siguientes formas: *Segamon* (aparece dos veces en inscripciones ogámicas de Ardmore y Stradbally, ambos en Waterford: Brash 247,253), *Segeius* (Langedoc, Nimes n. 238, la forma femenina tambien en Languedoc, Nimes n. 1634), *Segellius* (Genf *CIL* XII 2632, Dep. Rhône 5701,42), *Segessa* (Brescia *CIL* V 4717), *Segetius* (*CIL* XI 1711), *Segia* (Bussoleno *CIL* V 7222), *Segiarnus* (CIL VI 1492), *Segillius* (*CIL* XIII 6019), *Segillus* (*CIL* III 11302), *Segineus*, *Segeni*,

---

29 Véase W-Pok *op. cit.*, II, col. 481-482.

30 Alfred HOLDER: op.cit., II, col.1437-1459. Hemos reordenado la recopilación efectuada por Holder, dividiendola en categorias, a saber : antropónimos, teónimos, topónimos y etnónimos. Hemos separado también las que aparecen en la Península Ibérica. Creemos que con tal clasificación se ofrecen de una manera más clara las diferentes variantes de esta raiz, tan productiva dentro de las lenguas célticas.

Signeus (ir. *Segine, Seghine, Segene, Seghène* : *M.Adamnani vita s.Columbae* passim), *Segius* (*CIL* X 5523), *Segolatius (CIL* XIII 6740), *Segomanikos* (Nimes n. 560), *Segomaros* (de *Sego* y *Máros* "grande" :"grande por la fuerza", Brescia *CIL* V 4205, Viason, cerca de Orange, *CIL* XII p. 162, Dijon *CIL* XIII 5568), *Segorix*(en Aix-les-Bains, *CIL* XIII 2480), *Segoveso* (en Pictet *'potestatis seu victoriae gnarus'* cf. *Bellovenos*, *Scitlivissos*; Liv. 5,34,2 entre los Bituriges).

Topónimos: *Segeia* (río, actualmente el Clwyd en G.Bretaña: Ptol. 2,3,2), *Segelocus* (actualmente Littleborough IA 475,4: Segeloci), *Segessera* (en Bas-sur-Aube, dep. Aube), *Segesta* (en Panonia), *Segobodium* ("posesión" de los **Sego-bódio-s* "vencedores por la fuerza". Topónimo de los *Sequani* en la Galia Belga, actualmente Seveux.), *Segodannianus* (derivado del gentilíceo **Segodann-io-s* "firme, confiado en su fuerza, derivado del antropónimo gall. **Sego-danno-s*, actualmente Serdiya dep, Pyrinées-Orientales, Canton Olette), *Segodunon* ("la fuerte, la potente, la victoriosa ciudad", cf. nord. *Sig-tun* 1):top. en G.Bretaña, actualmente Walsend, Nothumberland; 2):en Aquitania, actualmente Rodez; 3): Suin dep. Saône-et-Loire; 4):Burgsinn en Germania), *Segolaunia* (río dep. Allier act. la Sologne), **Segontiacos* (actualmente Sonzay-en-Touraine, dep. Indre-et-Loire), *Segontium* (del teónimo o antropónimo *Segontius*, topónimo en G. Bretaña junto a Carnavon, actualmente Caer Seoint IA 482,5), *Segonzoletas* (actualmente Bénevent-l'Abbaye, dep. Creuse, arr. Bourganeuf), *Segora* (topónimo de los Pictones en la Gallia Aquitanica, actualmente Saint-Clemmentin, dep. Vienne, arr.Civray), *Segorigion* actualmente Worrigen, Rav. 4,24,p. 227,16; CIR 306 <*In h(onorem) d(omus) d(ivinae) deae Reg. vicani Secorigienses* >); *Segossa* (Topónimo de los Tarbelli en Galia Aquitana, actualmente Aureilhan, dep. Landes IA 456,2); *Segovacoton* (en Germania Magna Ptol. 2,11,15); *Segovax* (en Glück, de *sego-* y *vacs*, cf. *Bello-vaci*, nombre de uno de los cuatro reyes de Cantion. Caesar *B.G.* 5,22,1 (a.54)); *Segovia* (en Germania Magna Ptol. 2,11,14; en Dalmacia, Appian. *Illyr* 27), *Segudia* (*CIL* XIII 1723), *Segusio(n)* (1º en la Galia Transpadana, residencia de los Cottius y de los Mediolanos en los Alpes Cottios en final del camino galo hacia el territorio ligur, actualmente Susa, frz, Susa en Italia, prov, Piamonte. Plin. *N.H.* 3, 123; Ptol. 3, 1, 66; *CIL* V 7231; 2º actualmente Suzon, Nimes CIL XII 3362 u.p.837 = Ins de Languedoc n. 39 = 446,11), *Segustero(n)* (en D'Arbois "fortaleza fuerte" cf. air. *seirt* "fuerza" gr. *ster-eó-s* "firme, sólido" (fest) ai. *sthira-s*; cf. *Epostero-vidus*; topónimo de los Vocontii en la Galia Narbonense, actualmente Sisteron, dep. Bajos-Alpes) *Segusterone* IA 342,5: *Segusterone*; CIL XI 3281-3284); *Segustrum* (Segestrum, monasterium Segestrense, Sicater,

Topónimo, actualmente Sainty-Seine-l'Abbaya (de Sainte Marie et de Saint-Seine) dep. Cote-d`Or.

Teónimos: *Segeta* (del adjetivo verbal *seg-eto*-s inscripciones en el Dep. Loire, canton de Montbrison *CIL* XIII 1641 y en Bussy Albieux, Dep. Loire, canton Boën, cerca de Montbrison, *CIL* XIII 1646. Existe la estación de *Aquae Segetae* "Las Aguas de Segeta" en Montbrison: TP :Aquif Segete *Rav* 4,26 p. 238,4; *CIL* XIII 1630), *Segomo(n)* (derivado de sego- con un sufijo nominal *-men-*, en Zeuss "victor", en Rhys "el victorioso" o "el poderoso", ir. *Seghamain*, *Sedhamain*, sobrenombre de Marte: *CIL* V 7868, *<(S)egomoni Cuntlno>*, XIII 1675 *<I(ovi) O(ptimo) m(áximo* o *Num. Aug.) et Marte Segomoni sacrum ...>*, 2532 *<N(umini) A(ugustorum) deo Marti Segomoni Dunati Cassia Saturnina ex voto v.s.l.m.*,2446 *<Gallio I(ibertus) Maturci*), *Segonius* (epíteto de Hercules, en Rhys "el victorioso" Vgl.sup. 1284, 8-12).

Etnónimos : *Segontiaci* (en D'Arbois derivado derivado del tema *segontio-* o *Segontia*: diminutivo o sobrenombre de dioses o personas. Nombre de pueblo en Britania : Caesar *B.G.* 5,21,1 (a.55 a.Ch), *Segontilienses* (Bonn BJ 93 1892 s. 193), *Segovellauni* (de *sego-* y *vellauni*, derivado de la rz. **vel*; nombre de pueblo en Galia Narbonense Estrabón 4, 1, 11 p. 185 Plin. *N.H.* 3,34 Ptol. 2, 10, 7; la forma *Segallauni* (ir. *seich, seghion*) contiene a *Segovellauni* como *Catalauni* a *Catuvellauni*), *Segovii* (Pueblo en los Alpes Cottiae CIL V 7321.*Imp. Caesari Augusto divi f. pontifici maxumo, tribunic(ia) potestate XV, imp. XIII, M. Iulius regis Donni f. Cottius praefectus ceivitatem quae subscrptae sunt Segoviorum, Segusinorum, Belacorum, Adanatium, Savincatium, Ecdiniorum; Veaminiorum, Venisamorum, Iemerium, Vesubianorum, Quadiatium et civitates quae sub eo praefecto fuerunt.*), *Segusiavi* ("pueblo fuerte, robusto", civitas Lugdunensis sobre el Saona, Caesar *B.G.* 1,10,5; Estrabón 4,1,11 p. 186; Plin. *N.H.* 4,107; Ptol. 2,8,11; *CIL* XII 1851; 5700,1; XIII 352 *Nymphis Cassia Touta Segusiava v.s.l.m.*; XIII 1629; 1632; 1640; 1645; 1646; 1701; 1711; 1712; 2013;: Civitas Segusiavorum).

En la Península Ibérica esta raíz tampoco es desconocida en la Onomástica tal y como se puede observar:

Antropónimos:*Segeia* (Oviedo *CIL* II 2698), *Segetius* (Aguilar de Campoó EE 8 p.425 n. 163), *Segisamus* (*CIL* II 5713, Villapadierna), *Segontius* (de **Segonti*, La Oliva *CIL* II 818; Salvatierra 2942, 2946), *Segovessos* (este nombre aparece también entre los *Bituriges*, Lara de los Infantes *CIL* II 2871), *Segovetes* (Lara de los Infantes *CIL* II 2855).

Topónimos: *Segeda* (formado de la raíz **segh-* y el sufijo céltico *-e-do-*, *-e-da-* ,topónimo en la Celtiberia : Diod. XXXI,39, Flor. I,34 (2,18), 4

Segidenses, ciudad de los Turdetanos en la Bética: *Segida Restituta Iulia Baeturia*: Plin. *N.H.* 3,14; Ptol. II,4,10; *CIL* II 988), *Segestica* (en Hispania Ulterior, Liv. XXXIV,17,12), *Segia* (entre los Vascones, actualmente Ejea de los Caballeros Plin. *N.H.* 3,24: Segienses; *CIL* II 738 *Saeciensi*), *Segisa* (entre los Bastetanes, actualmente Cieza. Ptol. II,6,60), *Segisama* (en D'Arbois de Jubaiville "la muy fuerte" superlativo a partir de la raíz *sego-* : ciudad de los Vacceos Polib. XXXIV, 9,13; Estrabón III,4,13; Flor. II,33; Plin. *N.H.* 3,26; Oros. VI,21,3; CIL II 900: Segisamensis; 3281), *Segisamon* (derivado de Segisama, topónimo entre los Turmogidi, actualmente Sasamon, Burgos, Plin. *N.H.* 3,26; Ptol. II,6,51, *CIL* II 2915), *Segisamonculum* (en D'Arbois de J. derivado latinizado sobre Segisamon, topónimo entre los Autrigones: Ptol. II,6,52), *Segobriga* ("ciudad fortaleza" top. entre los celtíberos, actualmente Segorbe en Valencia, *Segobrigii*), *Segontia* (fem de tema en *iá-* sobre *Segonti, en D'Arbois sustantivo sobre **Segontio-briga*, top. en Hispania: 1) actualmente Siguenza Estrabón III,4,12 p.162; Liv. XXXIV,19 ,10 (a 195); 2) actualmente Rueda IA 437,5; 439,3; 3) S.Paranica Ptol. II,6,49 4) Játiva *CIL* II 3626), *Segovia* (ciudad de los Arevacos actualmente Segovia: Liv. 91; Plin. *N.H.* 3,27; Flor. II,10 (3, 22); aparece también el mismo topónimo en la Bética : *Hirt. b. Alex* 57,6, *CIL* II 1166,III 6419; también aparece en Germania).

En Holder no se recoge ningun teónimo con esta raíz en la Península Ibérica.

Etnicos: *Segossoq(um)* (Buenafuente, diócesis de Siguenza *CIL* II 5790).

Los autores que han trabajado en la Onomástica Peninsular recogen también las formas derivadas de este radical, que poco añaden a la exhaustiva recopilación de Holder. A saber: *Seggues*? (forma dudosa aprecida en Lara MM 1944 p. 70), *Segilus* (en Tarragona *CIL* 618 = = 338), *Segisami* (genit. donde parece llevar este radical un sufijo de superlativo, en Villapadierna León. *CIL* II 5713); la forma incompleta *Segis* leída en Crémenes *CIL* p.45, *Segius* (en San Juan del Monte, Aranda, B 50, 1907 p.436ss.), *Segia* (inscripción inédita de Artá) [31] y *Segoni* (gen. CIL II 2956, Ocariz.) [32].

Hemos visto pues como es factible pensar en la existencia de dos epítetos o de un epiteto compuesto A lo largo de la recopilación de Holder hemos podido recoger antropónimos, topónimos o etnónimos cuya palabra base era una forma-

---

31 Manuel PALOMAR LAPESA: *La onomástica Personal Prelatina de la Antigua Lusitania Estudio Lingüistico*, Salamanca, 1957, pp. 96-97.

32 Mª Lourdes ALBERTOS FIRMAT: *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania. Tarraconense y Bética*, Salamanca, 1966, pp.202-203.

ción compuesta. En los casos de los compuestos en los que entraba la raiz **segh-*, se puede constatar que no es extraño el hecho de que el otro elemento de la composición posea un significado muy semejante. Ejemplos muy claros son: **Segobodios* "vencedores por la fuerza" (forma reconstruida a partir de un topónimo, *Segobodium* antigua posesión de los *Sequani*), *Segodannianus* "firme, seguro, confiado en su fuerza" o bien *Segusteron* "fortaleza fuerte". No resultaría extraño, a la luz de los paralelos con zonas en donde esta raiz es tan fructífera, que entrase en composición con una forma derivada de **apelo*. El sifgnificado, si consideramos ambas formas juntas, sería más o menos "fuerte por la victoria "o "fuerte en la victoria". En caso de que los consideremos como dos epítetos separados deberíamos interpretarlo como "el fuerte (y) el victorioso". De cualquier forma no se alteraría básicamente el significado que otorgan estos calificativos al teónimo *Bandua*.

III.2.3. ARBARIAICUS

Este epíteto es el que se encuentra en el ara que apareció en Capinha (Beira Baixa. Portugal). Su interpretación resulta, por el momento, dificil al no haber hallado una raíz convincente, de la cual podamos deducir la forma actual, ni paralelos en antropónimos (salvo quizá un caso) o teónimos, en los que poder confiar con una cierta seguridad tal y como hemos hallado para otros epítetos. Ofrecemos algunas formas extraídas de Holder que quizá se puedan poner en relación con este epíteto.

En primer lugar hemos encontrado una serie de antropónimos en torno a la forma *Arabo(n)* que Holder [33] relaciona con la palabra cimrica *araf* "placido, tranquilo". Algunos ejemplos serían *Arabica* (Astorga *CIL* II 2637), *Arabinus* (Tarragona *CIL* II 4248), *Arabio(n)* (Tívoli *CIL* XIV 3769), *Arabonilla* (Talonno *CIL* V 6229), *Arabia* (Rom. *CIL* VI 12281), *Arabius* (Port d'Anzo *CIL* X 6705), *Arabonius* (Lambese *CIL* VIII 2564,2,108), *Arabunis* (gen. Raab *CIL* III 4367), *Arabus* (Valera de Arriba, *CIL* II 3183, Rom. VI 12280, S. María de Capua X 4067, 4086, Narbona XII 4872, Perigueux 4019, Ostia XIV 461). Si consideramos la relación con estas formas habría que pensar en la caída de la vocal -a- lo que no se documenta en ninguno de estos casos. Habría que poner tambien en relación con ellas el teónimo hispano *Arabo Corobe* (dat.) [34]. Por otra parte, *Arubianus* está atestiguado repetidas veces como apelativo del Júpiter de Arubium

---

[33] *Op. cit.*, p. 170.

[34] Teónimo recogido en un ara que apareció en Arroyomolinos de la Vera, Cáceres. Miguel BELTRAN LLORIS: "Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres", Cesaraugusta 1975 pp. 76 ss

(topónimo en Moesia inferior *CIL* III 5185, 5443, 5532, 5572, 5575). Asimismo sin vocal de apoyo existe un antropónimo muy semejante: *Arviragus* alternante con *Arbiragus* en Gran Bretaña [35]. Sin otros puntos de referencia lo único que nos atrevemos a adelantar es que quizá estemos ante un calificativo pero nada seguro podemos afirmar.

III.2.4. ARAUGEL(ENSIS).

Este es el epíteto que aparece grabado en la pátera de la colección Calzadilla de Badajoz, en donde la divinidad se representa con la iconografía de una Fortuna-*Tyché*. Aparte de las interpretaciones basadas en la iconografía y que ya hemos examinado, se ha intentado descifrar el significado del epíteto.

> La teoría más general es la planteada a manera de hipótesis por M. Lourdes ALBERTOS, en un trabajo realizado sobre el elemento toponímico *Ocelum* [36]. En este trabajo la autora opina que la divinidad *Band(i) Araugel(ensi)* debe de referirse posiblemente al topónimo *Araocelum*, que reconstruye a partir de una inscripción en la que se menciona a unos *Castellani Araocelenses*. La inscripción procede de Mangualde, (Beira Alta) y la autora llama la atención sobre el hecho de que en la Beira Alta estaban los *Araui*, circunstancia que la lleva a formular la hipótesis de una posible forma original **Araui-ocelum*.

La hipótesis de Albertos a cerca de la relación lingüística de *Araugel* con *Araocelum* tiene bastantes posibilidades de ser cierta si aceptamos la reconstrucción *Araugelensi* para el epíteto de *Bandua* En cuanto al elemento *Ocelum* que documenta de una forma casi exhaustiva en la Peninsula Ibérica y que remite a un artículo de Tovar sobre la existencia de este elemento en la toponimia transpirenaica [37], debemos añadir que Holder recopila tambien este elemento [38]

---

[35] M.Iuvenal 4,126,127(a.86): *Regem aliquem capies, aut de temone Britanno / excidet Arviragus*. Dazu schol.: *Britannorum rex Arbiragus*, (en las crónicas bretonas aparecen como étnicos: *Biragus, Pirakos, Meuragius*).

[36] M.Lourdes ALBERTOS FIRMAT: "A propósito de algunas divinidades Lusitanas (*2.Arantius Ocelaecus,Arantia Ocelaeca*) y el elemento toponimico *Ocelum*", *SYMBOLAE Ludovico Mitxelena Oblatae*...pp.469-474.

[37] Antonio TOVAR: "Más conexiones precélticas en hidrónimos y orónimos de Hispania", *Homenaje al Profesor Alarcos Garcia*, Valladolid, 1965-67.

[38] *Op. cit.*, II, col. 826-828.

pero no lo presenta únicamente como topónimo sino que ofrece varios casos de antropónimos y uno de teónimo:

Antropónimos: *Ocellio*(n) (*CIL* III 5136, 11895; *WK* 10 <1891> n.47 sp.109; *CIL* XIII 475, 612, 5003), *Ocilius* (*CIL* V 4092; *BJ* 95 s. 205 n.73 [74]), *Ocillus* (Utrech), *Ocilus* (Stemma Aridii *MGSS* Mer III p. 612, 11).

Topónimos: *Ocelon* (cita los hispánicos y además en la Galia Narbonense <Estrabón 4,1,3, p. 179> e Inglaterra : un promontorio de la costa Oeste, actualmente Spurn-Head en Yorkshire).

Teónimos: *Ocelus* epíteto de Marte en Inglaterra (Carlisle, WK 13 <1894> Nr.3 sp.50 n.32 = The Classical Review 8 <1894>p. 228: *Deo Marti Ocelo et numini imp(eratoris) Alexandri Aug. et Iul(i[ae Mam]meae mat(ris) Au[g(usti) et castrorum totique] dom[ui divinae eorum]*.

Esto quiere decir que *Ocelum* no es únicamente un elemento toponímico sino que su uso es más amplio. Es muy posible que la explicación tanto de los topónimos como de los teónimos esté en el adjetivo céltico *ûxe-llô* "alto elevado", que Holder identifica con *Ucello* [39].

La raíz indoeuropea es **upo-* [40] que en variedad alternante **upes-/*ups-* da lugar a formas como gr. *hypsi*, "alto", de donde *hypsí-teros*, *hypsíon* "lo mas alto, superior" *hypselós* "alto" con indicativo de nivel superior, celta *ou* (del ide. *eu*, got. *iup*), air. *ôs*, *ûas* , cimr. *uch*, corn. *ugh*", bret. *uc'h* "arriba, sobre, encima" (**oup-su*), para adjetivo air. *ûasal* "alto elevado" cimr. *uchel* (comparativo *uch*, superlativo *uchaf*), corn. *huhel*, bret. *uc'hel* "alto, elevado" gall. *Oyxellon*, -a, *Uxello-dunum*, posteriormente air. *uall* "alegría loca" (petulancia, superioridad) (<**oupslâ*) y air. *ôchtar*, *uachtar* "superior" cimr. *uthr* "intrépido, valeroso" "asombroso".

Si seguimos pues, las variaciones de esta raíz tendremos necesariamente que poner en relación a formas como *Ocelum*, *Uxellum* y *Uxama*, éstas dos últimas también muy productivas en toponimia, etnonimia [41], teonimia [42] y

---

[39] *Op. cit.*, III, col. 13 y 61.

[40] W-Pok. I, pp. 192-193.

[41] Ver Holder III col. 59 y ss. Entre ellas debemos destacar *Uxama Argaela* en la tarraconense o *Uxama Barcea* entre los Autrigones en la Península Ibérica. *Uxellon* topónimo de los *Selgovae* en Escocia; *Uxela*, topónimo de los *Dumnonii* en G.Bretaña (actualmente Axbridge) *Uxello-dunum* entre los *Cadurci* en Dordoña etc.

[42] *Uxelimus* sobrenombre de Júpiter en Galia: *CIL* III 5145: *I*(ovi) *O*(ptimo) *M*(áximo) *Uxellim*(o) *Serandius Verinus dec*(urio) *Cel*(eiae) *p.i. Pomp. Ursula eius cum Urso fil. V.S.L.M.; Uxellus*, teónimo que aparece en una tésera de bronce con la inscripción *Aug*(*usto*) *Sacr*(*um*); *deo Uxello* (Holder no indica de donde procedía,). Aparece el teónimo también en una inscripción procedente de Hyeres,

antroponimia [43] lo que nos reporta una ampliación bastante numerosa de elementos de comparación tanto en lo que se refiere a la localización de un étnico dentro de una familia de palabras, como a la significación de la raíz, que posteriormente utilizaremos para el análisis de otros epítetos de divinidades guerreras. El étnico *Aravi* Holder lo recoge de D'Arbois con un significado de "Los ciudadosos, los protectores", [44] y tal y como se aprecia en Holder, está muy atestiguado en Europa. Es muy posible que en este caso, tengamos que dar la razón a M. Lourdes Albertos y este epíteto esté indicando una relación con una comunidad si es que aceptamos el desarrollo Araugelensis, que parece bastante viable. Es lógico que en una pátera en donde se representa a la divinidad siguiendo la iconografía de una Fortuna-*Tyché*, el epíteto aluda a una relación con una comunidad o una ciudad ya que en la representación aparece de una forma clara la corona mural, símbolo de la protección otorgada a una ciudad. Este es, pues, el primer epíteto que encontramos, hasta ahora, del que podemos decir, con casi seguridad, que está indicando algún tipo de relación entre una comunidad y el dios. Los anteriores (así como alguno de los que veremos a continuación), a pesar de que habían sido clasificados de la misma forma que éste, no son sino calificativos del dios. Es posible que la *interpretatio romana* no sea todo lo certera que se ha creído hasta ahora y que el papel de defensor de comunidades no se ajuste a la realidad concreta de esta divinidad. Es quizá demasiado pronto para decirlo porque aún faltan varios epítetos por comprobar pero lo que parece empezar a perfilarse es que si esta divinidad se relacionaba con una comunidad su papel debía ser algo más extenso que la mera defensa de una ciudad tal y como nos ofrece la imagen de una *Tyché* helenística, ya devaluada de sus caracteres originales. En relación al significado del étnico, aunque no es de suma importancia, en este caso, quizá podría entenderse como "los protectores, o los cuidadores" (en un sentido de habitantes de un lugar) del alto, del altozano" (del lugar elevado, del otero). Debemos, sin embargo, reflexionar sobre el hecho de que esta forma sea utilizada tal y como hemos visto, en diversos lugares del dominio céltico, en antroponimia, toponimia y teonimia. Aunque posteriormente volveremos sobre la utilización de esta raíz en la teonimia, es de destacar, sobre todo, el hecho de que el dios al que esta forma sirve de epíteto sea exactamante Marte, ya que este hecho genera un claro paralelo con la divinidad que estamos

---

Dep. Var: *CIL* XII 387, interpretada: *Uxel[l]o v(otum) s(olvit) [l(ibens) m(erito)] C(aius) Propert(ius) A[...]. Uxovinus* en Bonnieux, dép. Vaucluse, *CIL* XII 1105 *Uxovino v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) Q. Annius Bottus; Uxsacxanus* Bédoin, dép, Vaucluse, *CIL* XII 1178 *Uxsacano v.s.*

[43] *Uxela CIL* III 13046; *Uxello CIL* III 15138 [4]

[44] Estaría formado a partir de la partícula intensiva *ar-* semejante al latín *per-* y la raiz **av-* "percibir fijarse en reparar, salvaguardar, proteger contra algo" pone como ejemplos *Arausio, Arâvus, Arâvi, Arârvaci Arevaci, Arabisci, Eravisci.* (Cf. Holder I col. 170 ss.). .

estudiando: por una parte por que esta divinidad está vinculada en una ocasión a Marte [45],y por otra por que los epítetos que hemos analizado parecen indicar alguna connotación guerrera. Por estas razones aunque el epíteto Araugelensis se vincule a una comunidad, no podemos dejar de lado el hecho de la existencia una divinidad guerrera cuyo epíteto se explica por la misma raíz [46]. Asimismo es importante que la variante *Uxellimus* se aplique a Júpiter pues la confusión o repartición de epítetos entre Marte Mercurio y Júpiter constituye una de las claves para la interpretación de las divinidades de la guerra en el mundo céltico [47].

III.2.5. BRIALEACUS

Este epíteto corresponde al ara hallada en Orjais, Covilhâ. Al referir las formas derivadas de la palabra **briga*, Holder señala una serie de topónimos que, con un significado semejante, presentan la forma *-bria* o *Bria-* [48]. Formas como *Admagetobria* (Caesar *B.G.* 1,31 [41] forma alternante con -briga), *Brutobria* (top.en Hispania: Steph. Byz.), *Catubria*, *Coeliobria* (= *Coeliobriga*) etc. Por este motivo es posible pensar en una formación **Briga-leacus* y quizá no sería errada la idea de que el epíteto en vez de presentar una particular forma de dativo en *-ui*, se tratara de un genitivo de singular. La advocación en este caso se interpretaría en torno a "a Bandus de Brialeacus" o "a Bandus de la ciudad o fortaleza de Leacos" o bien "a Bandus de la ciudad o fortaleza de los Leacos" [49]. En relación a la segunda parte del epíteto podemos aducir la existencia en Lusitania del topónimo *Laccobriga*, quizá con una formación semejante y debemos referir también que esta forma *-lacco-* es factible reconocerla en algún otro topónimo, uno con una formación semejante como *Lacco-burgo* [50] o bien aislado como *Lacci-acus* [51] o *Laccuris* [52]. Asimismo aparece como antropónimo, preferente-

---

[45] En el ara procedente de Rairiz de Veiga, Orense: *Deo Vexillorum Martis Socio Banduae.*

[46] Posteriormente analizaremos el problema de la nominación de los dioses y las comunidades.

[47] Enviamos en este sentido al estudio que realizamos de las divinidades de la guerra en el mundo céltico en el capítulo IV de este trabajo.

[48] Por un fenómeno de caída de las sordas intervocálicas, muy común en las lenguas célticas y corriente en las lenguas paleohispánicas. Véase al respecto Antonio TOVAR: "La sonorización y caída de las sordas intervocálicas y los estratos indoeuropeos en Hispania" en *Estudios sobre las primitivas lenguas Hispánicas*. Buenos Aires, 1949, pp.127ss.

[49] Como veremos posteriormente, no es el único caso en el que se puede pensar en esta posibilidad.

[50] En el Don, Cf. Holder II, col. 115.

[51] Actualmente Lassay, Cf. Holder II, col. 116.

[52] Topónimo entre los Oretanos Id. *op.cit.*col..116.

mente en Lusitania, zona en donde, como sabemos, apareció este epígrafe y por último, debemos señalar que ha sido hallado, en una ocasión, como epíteto de Marte, aunque Holder lo ofrece como de carácter tópico [53]. Creemos casi con seguridad que este epíteto refleja algún tipo de relación entre esta divinidad y una ciudad o una comunidad prerromana. El tipo de relación dependerá, como veremos, del carácter de la divinidad.

III.2.6. CADOGUS.

La interpretación de este epíteto se ha prestado siempre a confusiones, derivadas principalmente de la dificultad de lectura del ara. Como su primera lectura había sido *Ca[lai]cus*, era utilizado este supuesto epíteto como una confirmación indudable de que los sobrenombres de *Bandua* eran de tipo gentilicio como correspondía a su papel de protector de las comunidades [54]. Revisada reiteradamente el ara se ha visto que la lectura real no respondía a lo anteriormente supuesto, dudas que se han visto confirmadas a través de una última revisión aportada por Colmenero [55]. El epíteto que nos ofrecía el ara: *Cadogus* (o *Cadogos*) varía bastante el sentido que se le había atribuido en un principio ya que, a primera vista no parece traslucir ningún apelativo de tipo gentilicio. Con ello no queremos decir que su interpretación sea diáfana pero los paralelos que hemos hallado apuntan, ciertamente para nociones calificativas del dios no para relaciones con las comunidades.

Según nuestra opinión *Cadogus* puede explicarse por la conocida raíz indoeuropea **kat-* con un sentido de "lucha, conflicto, contienda" [56]. Esta raíz es muy común en la formación de antropónimos, teónimos o etnónimos: aisl. *Hödr* "divinidad guerrera"; antropónimos como aaa. *Hadubrand* o *Hedwig* o etnónimos

---

[53] Los antropónimos son : *Lacare* (Coria *CIL* II 783), *Lacarus* (Coria *CIL* II 780), *Laccis* (Idanha a Velha *CIL* II455), y el teónimo *Lacavos* (*CIL* XII 3084 Languedoc)
En Holder aparecen estas palabras puestas en relación con **lakko-s* **laggo-s* que en Stokes se da como procedente del v.celt. **lag-nos*, ir. *lacc*, *lac* "debil, flojo", de donde el cym. *llac* "laxus, remisus"

El diccionario de Antiguo celta de la RIA publicado en la revista *Ogam* recoge la voz *LAKKOS "mou, faible" como origen de numerosos topónimos y antropónimos continentales, estando su mayoría en la Península ibérica. Considera que algunos de los términos que ofrece Holder son dudosos, como, por ejemplo, alguno de los topónimos en *Lacciacus* o algunos antropónimos de Hispania. Apunta, en cambio, como seguras las formaciones compuestas tales como *Lacco-burga*, o *Laccobriga*. (*Ogam* XI,3).

[54] Como tal lo ofrecía M. Lourdes ALBERTOS en "Organizaciones supralamiliares en la Hispania Antigua", *Studia Arqueologica*, 37, Valladolid, 1975, p. 57.

[55] Tal y como hemos citado : Antonio RODRIGUEZ COLMENERO: *Aquae Flaviae* n.186.

[56] W-Pok I 339

como gr. *Sátrai* o *Satrokéntai*. Evidentemente en varias lenguas ofrece el sentido de "lucha" como aaa. *Hadu-*, germ. *hathu*"lucha", got. *hapus*, aisl. *cotora*.

En celta está claramente representado a partir de la forma de a.celt *kâtus - ós* "combate": ir. *cath*, gall. *cad*, v.corn. *cas*, bret. *Kad*, acym. *cat*, pict. *cat*. Ha servido también para la formación de **nombres propios** galos y británicos tales como: *Catugnato* (jefe de los Alobroges Diod. XXXVII, 47 3), *Catumandus* (en D'Arbois de J. "el que medita sobre el combate" Justino 43,5,5), *Catumarus* (*CIL* III 4263 "grande en la batalla" = cym. *Catmor* , germ. *Catumerus*, aaa. *Hadu(a)mar*), *Catumanus* (en Anglesey Rhys 6), *Catunius* (*CIL* IX 4465), *Catureius* (*CIL* III 5829), *Caturicus* (*CIL* VI 1434), *Caturonis* (*CIL* V 7224), *Catuslugi* (o *Catuslogi* < *catu* + **slogos*), *Catutigernos*, *Catumâras*, *Dunocatus*, *Catman*, *Catgustel*, *Cattuuoret* [57]cymr. abret. o bien ir.

Asímismo ha dado lugar a **etnónimos**: *Caturiges* ("reyes de la batalla" nom. pl. de *Caturix*, Caesar *B.G.* 1,10, 3; Estrabón 4,6,6,p.204; Plin.*N.H.* 347; *Mansio- Catoricas*), *Catuvellaunos* = *Catuuellaunos*, (acimr. galés *Catguallum*, abret. *Catuuallon*, bret. *Kadguallen*, o bien v.br. *Catgual* (Nimes *CIL* XII p. 383 = ir. *Cathal*) = <*Catu* + *vel-*, galés *gwell* "mejor": "Los potentes en el combate, los buenos guerreros los buenos en la batalla": en la Galia Bélgica, clientes de los Lingones).

Como **teónimos** podemos destacar, por ser el más conocido: *Caturix* (= germ *Hadu(a)richr*, actualmente *Hederich* ; sobrenombre de Marte *CIL* XIII 5035, 5046, 5054, 1588).

Topónimos: *Catoriacum* (: **Caturiacum*, actualmenye Cadorago, en Como), *Caturigomagos* (derivado de *Caturix* "campo de los Caturiges" en el Dpt. de los Altos Alpes, actualmente Chorges), *Catorissium* (actualmente Pont-de-Gavet: Ravenate 4,27 p. 241,3).

En la Peninsula Ibérica esta raíz ha dado también sus frutos sobre todo en **antropónimos**: *Caturis* (*CIL* II 2685 León. Posiblemente es una falsa grafía por *Caturix* [58]), *Caturicus* (o *Caturica CIL* II 4 en Faro; *CIL* II 14 en Tavira; *CIL* II 5173 en Quinta do Arroio), *Caturo(n) o Caturonus* (*CIL* II 639; Trujillo 641; Cáceres 753; Coria 786; Baltar 2378; Guimarâes 2403; Braga

---

[57] Sobre esta raiz véase W-Pok: *op.cit*, p.339 y sobre la incidencia de esta raiz en las lenguas celtas cf. Holder: *op. cit.* I, col. 849-867, en donde el autor elabora una lista de antropónimos derivados de esta raiz y equiparándolos en las diversas lenguas celtas (a modo de ejemplo podemos señalar ir. *Cath-b(h)uadhach* = **Catu-bodiacos* "victorioso en la lucha"; cy. u.bret. *Cat-bud, Cat-uud* = *Catu-bodios*; y u.abret. *Cat-uodus, Cat-wodu* = **Catu-bodvos*; o bien ir. *Cath-gen*, galés *Cat-gen* = **Catu-genos* "hijo de la batalla"). Véase tambien Arzel Even: *op. cit.* s.v. KATVS en *Ogam* IV,n. 22, Sep 1952, p.288.

[58] Mº Lourdes ALBERTOS FIRMAT: *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca, 1966, p.81.

2430; Fresnenan 2903; Lamego 5250; Trujillo 5281; 5304; Citânia 5586; 5590; Guidões 6338[f]) [59].

Una vez revisada la raíz, que como vemos tuvo gran importancia, en virtud de su significado, en la formación de antropónimos, tanto en las lenguas celtas como germánicas; vamos a reflexionar, ya directamente sobre la estructura del epíteto *Cadogus*. Además de la serie de antropónimos derivados directamente de **Katvs*, dentro del antiguo celta debemos destacar la existencia de un adjetivo *Katâkos, a, -on* "guerrero" que, en nuestra opinión, podría explicar claramente la estructura del epíteto que nos ocupa. En las diferentes lenguas celtas ha dado lugar a las formas siguientes: ir. *cathach*, v.bret. *Catoc*, m.br. *Cadeuc*, gall. *Cadog* [60]. Esta voz, *katakos*, ha sido también analizada por Untermann cuando revisaba los elementos galos existentes en la antroponimia véneta [61] y encontró un equivalente entre el nombre femenino *katakna* y el galo **katakos*. Para este autor se descompondría en un galo *catu-* "combate" + un sufijo *-ako* cuya celticidad está probada doblemente [62]. En relación a la presencia de fonemas sonoros (-d- y -g-), en lugar de los habituales sordos (-c- y -t-) no crremos suponga ningún problema lingüístico sino todo lo contrario. Por una parte porque, tanto al analizar la antroponimia derivada de KATUS, como en el análisis de las formas que adopta el adjetivo KATâKOS, hemos tenido ocasión de apreciar esta alternancia de fonemas sonoros y sordos y, por otra parte, debemos recordar que este es un fenómeno propio, tal y como se ha podido constatar, de zonas en donde ha habido un sustrato de tipo céltico. La sonorización de las sordas intervocálicas y, en algunos casos, la hipercorrección de sordas en sonoras, es

---

59 Mº Lourdes ALBERTOS FIRMAT: *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca, 1966,p. 81 y ss.; Manuel PALOMAR LAPESA: *La Onomástica Personal Prelatina de la Antigua Lusitania Estudio Lingüístico*, Salamanca, 1957, pp. 61 y ss. Es interesante observar el mapa nº 33 de distribución de antroponimia elaborado por UNTERMANN: *Elementos de un Atlas Antroponimico de la Hispania Antigua*. Madrid, 1965, en donde recoge las formas *Caturo* y *Catuenus*, pues, salvo dos ejemplos aislados, parecen ser formas exclusivamente lusitanas.

60 Sobre esta palabra vease Arzel EVEN: *op.cit.*, s.v.KATâKOS -A -ON, *Ogam* IV, nº 23, Oct. 1952, p.288. Cf. también Holder: *op.cit.* I, col. 837, s.v. *Cât-acu-s*. Es posible quizá pensar que las formas *Cadgatis*, *Cadgatus* (*CIL* VII 1336,200) y *Cadiacus* se relacionen con este adjetivo: aunque la duda se mantiene en relación a la forma KADOS I "cólera" (EVEN *op.cit*, p.271).

61 Puesto que en Este encontró un sobrenombre femenino *katakna* que, utilizando una base antropónimica gala, combinó un sufijo patronímico *-na* tipico del véneto. Jürgen UNTERMANN: *Die Venetischen Personennamen*. Wiesbaden, 1961, (citado y analizado por Karl-Hosrst SCHMIDT: "Questions d'Etymologie Gauloise et Vénète", *Ogam* XVIII, (1-2), nº 103-104, En-Mz. 1960, pp. 97-103).

62 1º Por la geografía y 2º por la etimoloía ya que el sufijo *-ako-* es bien conocido en las lenguas célticas como sufijo primario de derivación de adjetivos (según R. THURNEYSEN: *A Grammar of Old Irish*, Dublin, 1946, pp. 220 22).

un fenómeno que ha analizado en relación a la Península Ibérica Antonio Tovar, demostrando que su origen reside en su sustrato céltico [63].

Como consecuencia de lo expuesto, el epíteto *Cadogus*, según nuestra opinión, tendría un significado semejante al adjetivo de acelt., es decir, "el luchador, el guerrero, el combatiente", lo cual no es de extrañar ya que en esta divinidad, de una manera paulatina se van perfilando unas claras connotaciones guerreras.

III.2.7. BANDUA ETOBRIGUS

Epíteto correspondiente a un ara que se encuentra depositada en el Museo Hipólito Cabaço, en Alemquer, Distrito de Lisboa, (Portugal). Se ignora su procedencia aunque se supone es originaria de área Luso-Galaica. Lo contrario indicaría que el área de difusión de esta divinidad es algo más basta de lo que en principio se considera.

El estado de conservación del ara es muy deficiente y la lectura, por tal motivo, presenta serias dificultades, sobre todo en las dos primera líneas a las que hasta la actualidad no se es ha podido dar una interpretación congruente. En las líneas tres y cuatro, se acierta a leer BANDVA/ETOBRICO. En relación al epíteto debemos destacar la gran semejanza que presenta con el que aparece en el ara de Sta. Mª de Codesedo (Orense): *Aetobrigus*. Pensamos que, sin ninguna dificultad, se pueden explicar ambos epítetos como una sóla forma, con la única diferencia de presentar, uno, un diptongo que el otro ha eliminado [64].

Sí el epíteto está bien leído, como así parece ser, el hecho de que existan dos aras a *Bandua* que presenten la misma advocación contradice una de las principales razones argüidas para aseverar que *Bandua* es una divinidad "protectora" de las comunidades tribales: La invocación de la divinidad de forma diferente según los lugares [65]. La existencia de estas dos aras invalidaría esta opinión salvo que se piense que ambas proceden del mismo lugar. Según nuestra opinión si *Bandua* fuese una divinidad "protectora" no debería considerarse una condición excluyente el hecho de que un epíteto se repitiera en diferentes lugares. Sería posible pensar, por ejemplo, en una repetición de etnónimos, acon-

---

63 Antonio TOVAR: "La sonorización y caída de las intervocálicas y los estratos indoeuropeos en Hispania", *Estudios sobre la Primitivas Lenguas Hispánicas*.Buenos Aires 1949, pp. 127, ss.

64 Fenómeno que aparece asimismo en el etnónimo con el que comparamos la primera parte de los epítetos: *Aedui /Edui /Eduenos*.

65 Razón aducida por Encarnação en *DIP*. p, 142.

tecimiento no poco frecuente en los horizontes prerromanos. Lo que no es probable, sin embargo, es que esta divinidad, -ni cualquier otra- puedan ser calificadas concisamente de "protectoras" tal y como ya hemos ido observando.

II.2.8. BANDIS ISSIBRAIECUS

Epíteto que se repite en dos aras procedentes de .i.toponimia hispánica:Bemposta, Penamacor, (Beira Baixa), Portugal. Una de ellas, en deficiente estado de conservación, está reconstruída a partir de la otra. Es muy posible que tengamos que relacionar este epíteto con un teónimo Issibaeus que refleja un ara cuya procedencia es, al parecer, Miranda do Corvo [66] y con otra aparecida en Medelim, Castelo Branco, (Beira Baixa), Portugal, en donde este epíteto acompaña a Mercurio [67]. pareciendo leerse en el ara "*Mercurio Esibraeo*". El autor que ofrece esta lectura opina que Mercurio, "un dios de la mayor importancia en la Galia, quizá pudiese tener aquí un papel específico como protector de un grupo social que también está atestiguado en Bemposta en dos inscripciones dedicadas a *Bandi Isibraegui*" [68]. Por último plantea la hipótesis de una posible relación entre Mercurio "protector de los comerciantes, de los ladrones, de los caminos, de las aguas, de los pueblos, etc" y Reua por el hecho de que el ara que analiza apareció en el mismo lugar en el que fueron halladas dos aras a *Reua* [69]. Posteriormente, cuando analicemos la *interpretatio romana* de Bandua volveremos sobre esta ara.

---

66 El ar fue comprada por Domingos de Pinho BRANDA a un anticuario de Porto que aseguró procedía de Miranda do Corvo, (Distrito de Coimbra). La lectura que ofrece este autor es :ISSIBAE/O G(aius) CLA/VDIVS / MAXSVMVS V(otum) / [L(ibens) M(erito) S(olvit)]. (Lectura recogida en DIP., p. 203).

67 El ara fue encontrada en Medelim, Idanha a Nova, junto con otra dedicada a *Reua*, bajo la capilla de Santiago. En la actualidad se encuentra depositada en el Museo de Castelo Branco, en donde entró en 1910. Su estado de conservación es muy deficiente, está fracturada en dos partes, razón que impide una correcta lectura del nombre del dedicante. Según informaciones del Director del Museo, Dr. Antonio FORTE SALVADO, durante mucho tiempo estuvieron los dos fragmentos separados, ignorándose que pertenecieran al mismo monumento, lo que contribuyó a desgastar aún más las aristas de la fractura. José Manuel GARCIA en *Epigrafia Lusitano-Romana do Museu Tavares Proença Júnior*, Castelo Branco, 1984, pp. 65-65, lee: *MERCV/RIO ESIBRAEO/...../...ti?/alus* e interpreta: Mercu/rio Esibraeo /.../..ti? / A(nimo) l(ibens) u(otum) s(oluit). Ante la visión que ofrece actualmente el ara, casi ilegible debido a estar realizada en granito y haber sufrido una fuerte erosión, no podemos más que plantear dudas sobre la lectura pero sin atrevernos a ofrecer ninguna hipótesis.

68 Id., *op. cit.*, p. 65

69 Una de estas aras se encuentra en el Museo de Castelo Branco y también es analizada por este autor en *op. cit.*, pp. 67-68; la otra se guarda en el Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Lisboa.

La interpretación lingüística de este epíteto resulta problemática y confusa. Es posible que, basándonos en el ara de Bemposta, -cuya última lectura, como vimo, ofrece una terminación en -co para el teónimo-, podamos considerar al epíteto como un compuesto en el que el segundo elemento sería comparable o semejante a las formas en -brego que hemos ido recogiendo en los anteriores epítetos. En relación a la primera parte del epíteto su interpretación es aún más dificil ya que si bien es cierto que existen formas semejantes dentro de las lenguas célticas, la mayoría pertenecen a hidrónimos y, o bién han sufrido grandes alteraciones, o bién su etimología no ha sido establecida correctamente.

Quizá podría pensarse en el mismo tema que ha dado lugar al nombre del río *Isara*. De origen muy discutido, ya que no puede ser explicado únicamente a través del céltico, durante mucho tiempo ha sido considerado de origen ligur [70].Ahora bien, en función de que el área de extensión es muy basta, y su huella aparece tanto en territorio ilirio como véneto, ligur o griego, además del celta; actualmente se ha llegado a la conclusión de que procedería de un tema indoeuropeo que también habría dado lugar al nombre tracio del Danubio: **Isros*, que procedería, con una *-t-* epentética, del indoeuropeo **Istros*. Arzel EVEN supone que la forma céltica sería *isaros*, en femenino *isara* y ha sido celtizado por la derivación de la *schwa* en a [71]. Quizá, en opinión de este autor, se podría pensar en un indoeuropeo **-eis*, *-is: "moverse rápidamente, brutalmente, con cólera". Esta raiz es la que ha dado lugar al sánscrito isirah "vivo"; gr.hom. *ieros* "vivo"; lat. *ira*; v.isl. *eisa* "ir violentamente hacia adelante". No podemos asegurar con certeza que este epíteto corresponda a esta raíz ni que se relacione directamente con los términos arriba indicados, más a la luz de las investigaciones actuales, no nos es factible más que señalar esta posibilidad ya que las formas hidronímicas se encuentran con frecuencia muy contaminadas y es facil que experimenten un aligera variación en su significado. Si pudiéramos interpretar el epíteto de *Bandua* a partir de la raíz arriba indicada, es posible que hubiera que entenderlo como un calificativo en relación a una capacidad de reaccionar o moverse con celeridad o firmeza o, tal y como han derivado los significados en las lenguas itálicas, con una cierta cólera o ira. No es más que una hipótesis, sin embargo lo que aquí pretendemos adelantar.

---

70 Hipótesis sostenida por HOLDER en *op. cit.* II, col. 72, en donde lo relaciona con el ligur **isaro-s*

71 "Vocabulaire Vieux-Celtique, s.v. ISARA", *Ogam* X, (1), Feb. 1957.

III.2.9. ITUICIE(N)SE ??

Epíteto procedente de un ara originaria de Mezquitilla, Sonseca (Toledo). Su lectura es bastante dudosa lo que no nos permite, por el momento ningún intento de etimología. Tan sólo es plausible destacar que es posible pensar en un gentilicio latinizado lo que nos estaría indicando una relación -del tipo que fuese- con una comunidad tribal.

III.2.10 LANSBRICAE (VEL ALANIOBRICAE?)

Las características de este epíteto son, a nuestro entender, de vital importancia para el esclarecimiento de la estructura que presentan algunos de los sobrenombres de *Bandua*. El ara procede de Eiras, Orense, y su lectura ha sufrido variaciones a través de los diversos autores [72] ya que su interpretación presenta dificultades por la erosión sufrida durante su permanencia al aire libre. En la actualidad la duda que resta atañe únicamente a la primera parte del epíteto que, tras la revisión sufrida en la publicación del IRG, era aceptada por la mayoría de los autores como siendo *Lanobricae*. La última lectura, la aportada por A.COLMENERO [73], parece indicar una forma *Alaniobrigae*. Este autor acrecienta su lectura con la presentación de una cita de Idacio, quién, en su crónica, se refiere a "*In Municipio Lais*" y de un topónimo de la región que parece conservar esa antigua forma: *Alais*. Afirma asimismo que tanto la lectura como el hallazgo de un nuevo topónimo relacionable con la primera parte del epíteto, no excluye la posibilidad de mantener el mismo tipo de asociación con el topónimo actual del Castro de S. Cibrán de Lans sino que únicamente se trata de una puntualización en la lectura del epíteto, no en una modificación absoluta.

Contrariamente a lo que venimos ofreciendo, debemos destacar que la importancia de este epíteto para nuestro estudio no se basa en el significado etimológico de la palabra sino en su estructura.

En primer lugar señalaremos que es un compuesto en cuya formación entra la ya tratada palabra *briga* [74]. De esta segunda parte del compuesto quizá sea posible pensar en un genitivo de singular y no en un dativo, tal y como se ha venido creyendo hasta la actualidad. Este hecho, según nuesta opinión, reviste cierta importancia para precisar alguna noción sobre la estructura gramatical de los epítetos de *Bandua*, ya que confirmaría la hipótesis de que los compuestos

---

72 Véase la nota 17 del capítulo I.

73 *Op. cit.*, p. 182. nº105.

74 En este caso presentando el fonema sonoro que, como vimos al analizar el epíteto *Aetobrigus*, es frecuente en la formación de topónimos.

con briga- presentan gentilícios romanizados y aluden directamente al nombre del asentamiento o del lugar. En este caso, para indicar la relación de esta divinidad con la comunidad asentada en un determinado lugar han empleado un genitivo de singular pero no un gentilício en -o tal y como indicaba Balmori. La lectura del ara sería, en tal caso, "A Bandua de Lanobriga (Lansbriga, o Alaniobriga)" o bien "A Bandua de la fortaleza de Lans (Lanos o Alanios).

En relación a la primera parte del epíteto sea este *Alaniobriga* o bien *Lanobriga / Lansbriga* podemos señalar que su interpretación a través de la lingüística celta es posible y que ambas pertenecen a topónimos con significado religioso. Este hecho nos vincula nuevamente a las estructuras religiosas del ámbito céltico apoyando la teoría de que no sólo podemos comprobar la existencia de hechos lingüísticos factibles de ser adscritos a un horizonte, sino que los fenómenos de evidencia lingüística van generalmente ligados a fenómenos de carácter religioso y social. Vamos pues a detenernos en estas dos posibilidades.

A) LANOBRIGA/LANSBRICA. La raíz de donde procede la primera parte del epíteto, si consideramos esta posibilidad es el ide. **pelá* que analizaremos seguidamente ya que su productividad ha sido enorme:

**pelá-* "ancho, amplio y llano; forma plana mediante presión o golpe, aplastar" [75]. Lat. *palam* "abierto, público"; russ. *pólyj* "abierto libre, vacío"; abg. *polje* "campo".

Formaciones en -to : "tierra, terreno, campo suelo" **p$_e$l-to-m*, **plo-tá* "superficie, plano": maaa. *fëld* "campo, suelo, tierra, planicie, llanura"; as.-ags. *feld* ds. aisl. *fold* "tierra, campo"; ags. *folde*, as. *folda* "tierra, terreno, campo suelo".

Formaciones con n-: gr. *pélanos* "plano"; slav. **pol-no* nsorb. asorb. *plony* "llano, plano, infecundo, silvestre, bravío, agreste", *plon* "plano"; abg. *planina* "montaña, altiplanicie"; lat. *planus* "plano, llano" = gal. *Mediolanum* "Campo del Medio, llanura central".

Formaciones con r-: ags. *flor* "piso, suelo", mna. *vlór* "piso, suelo, pradera", maa. *vlor* "suelo, tierra, sembrado"; air. *lar*, cymr. *llawr* "suelo, pavimentum".

Formaciones con m- o n- "palma de la mano" : gr. *paláme* "palma de la mano"; lat. *palma* "palma de la mano", *palmus*; air. *lam* , acorn. *lof*, cymr. *llaw* "mano"; aaa. *folma* "mano", ags.- ai. *folm* "palma de la mano" del ide. **p$_e$l$_@$ma* (< **pl$_o$má*) etc [76].

---

[75] W-Pok II p.61 ss.

[76] La grafía @ es una transcripción de una schwá.

Dentro de las lenguas célticas las formaciones que nos interesan son las constituídas con *n-* ya que generaron el substantivo *Lanon* y su derivado *Lan*(n)*os* "lugar plano, claro consagrado". De todos los compuestos y derivados de esta forma del antiguo celta debemos destacar *Mediolanum* (**Mediolanon*), capital de los Insubres, así como toda una serie de topónimos repartidos a lo largo de la Galia: *Mediolanum Santonum* (Saintes :Estrabon IV,2,1), *Mediolanum Aulercorum* (actualmente Evreux Ptol. II 8,9), *Mediolanum Biturigum* (actualmente Chateumillant -obsérvese que el topónimo actual traduce el sentido del topónimo galo-) [77].

¿Qué sentido puede tener el vincular, en nuestro caso, dos conceptos como "fortaleza" -en un sentido de "altura" ya que significa asimismo "montaña, elevación"- y "llanura o lugar plano" que, en apariencia, parecen contradictorios? En este sentido deberíamos precisar que no podemos desvincular a *Lanon* del adjetivo *Lanos -a -on*, "pleno, completo perfecto" y, en muchos casos, es imposible distinguir la pertenencia exacta de los términos galos en *lano*,- semejantes al v.y m.irl. Según esta concepción de centro religioso A. EVEN ha pensado que cada pueblo galo ha debido poseer un *Mediolanum* principal y, eventualmente, *mediolani* secundarios. Otra confirmación la hallamos en un topónimo de Gran Bretaña, *Vindolana*, en donde *Vindo* (irl. *find*, galés *gwyn*, bret. *gwenn*) por su significado, a la vez "bello" "santo" y "bueno", constituye un nuevo elemento para la demostración del valor religioso de *-lanum*. Este autor opina que se puede afirmar con bastante seguridad que *lanum* no ha debido practicamente de cambiar de sentido con el paso de viejo al neo-céltico. *Medionemeton, Mediolanum, Vindolana* y todas las formas del mismo tipo, han designado en su origen, sin ninguna duda, un recinto o un claro, o al menos un

---

77 Véase Vocabulaire Vieux-Celtique s.v. LANON en *Ogam* XII, (3), nº 169, 1960, que ofrece multitud de formas derivadas del original **Mediolanum*.

78 Vocabulaire Vieux Céltique s.v. LANOS -A -ON en *Ogam* XII, (R.I.A. *Dictionary* letra M. éd. Maud JOINT).

79 Françoise LE ROUX & Christian-j. GUYONNVARC'H: *Les Druides*. Ouest-France, 1986. p. 227.

80 *Op.cit.*, *Ogam* XII, (4), p. 531.

81 *Les Druides*, p. 227.

82 Así como temporalmente se expresa "por un momento histórico o mítico donde un soberano ideal lo concentra todo en sí mismo, irradiando la perfección de un gobierno generoso y benéfico. Dicho de otra manera el rey perfecto reinando en tiempos míticos en un centro tradicional, escapa a las contingencias del tiempo y del espacio y se situa en la conjunción de uno y otro. Es a la vez "Rey perpetuo y rey del mundo". Les Druides, p. 217.

83 Que sería semejante al *Mediolanum* de los *Bituriges* ("reyes del mundo") en la Galia. *Les Druides*, p. 220.

espacio libre simbolizando el centro religioso y cultual de la población, de la tribu o de la ciudad.

En el caso de este topónimo que aquí encontramos, es posible que estemos ante un fenómeno de geografía religiosa, que nos está indicando, al igual que lo hace en Galia e Irlanda, una concepción del hombre en relación a su espacio y una concepción del espacio como algo que puede ser organizado desde un punto de vista religioso y no meramente geográfico. Sólo desde esta óptica pueden entenderse asimismo toda la serie de *Mons Mediolanum* que aparecen en Galia pues también, a primera vista, se muestran como unos topónimos en cuya formación entran dos términos contradictorios ¿Cómo *Mons* puede ir unido a "Llanura central " al igual que Lanobrica "Fortaleza del llano o de la llanura"? Lo que están indicando estos topónimos es la existencia de un lugar tenido como principal de una región, sin tener en cuenta la configuración geográfica real. Creemos, pues, que *Lanobriga* puede ser un caso semejante que está respondiendo a esta noción de geografía mítica, comprensible por la gente que lo utiliza dentro de su propio sistema de símbolos. Debemos recordar el *Locus consagratus* que es referido en Galia, o el bosque de los Carnutes pues no son otra cosa que *Omphaloi*, uno de los valores míticos más importantes del mundo celta.

El hallazgo en esta zona de un topónimo perteneciente a la geografía religiosa es importante ya que, por una parte, nos revela la existencia en la zona luso galaica de una tradición religiosa congruente, que debemos poner en relación con otros fenómenos semejantes acontecidos en el seno de la religión céltica. Por otra parte el hecho de que *Bandua* aparezca ligado a una comunidad adscrita a un topónimo con estas caracteríticas, algo nos revela sobre el tipo de gente que adoraba a *Bandua* y sus concepciones religiosas. En principio son una etnia que no podemos desvincular de los horizontes indoeuropeos y que, nuevamente en materia de religión mucho deben a la estructura religiosa céltica [84].

---

84 Sobre estos términos de geografía sagrada puede consultarse también Christian-J. GUYONVARC'H: "MEDIOLANVM BITURIGUM. Deux éléments de vocabulaire religieux et de géographie sacrée". *Ogam* XIII, (1), 1961, nº73, pp. 137-158. En donde hace referencia a gran número de topónimos que se explican por ese término o que conservan todavia el nombre antiguo. Se extienden por toda la Galia y por una parte de Europa que fue ocupada por los Celtas. Destaca asimismo que no es por *Medio-* que *Mediolanum* se relaciona con el vocabulario religioso sino que es también por *-lanum*, imposible de disociar de, *lanos* "pleno", y con un sentido conexo de "perfecto". Es por esta razón que los Mediolani no es necesario estén situados en una llanura. El topónimo, sinónimo de *Medionemeton* indica según todas las apariencias un lugar en donde se podria realizar una especie de plenitud religiosa, un "centro de perfección".

B) ALANIOBRIGA

Si la primera parte del epíteto se lee *Alanio-* es posible que debamos ponerla en relación con un tema galo cuyas principales variantes son *Alauna, Alaouna, Alonna* y que ha servido para formar antropónimos, topónimos e incluso teónimos. Guyonvarc'h ha dedicado un estudio a este tema presentando todo un dosier en el que recoge y analiza la gran mayoría de los ejemplos [85]. Explica estas formas galas como estando compuestas de un sufijo *-ona* que se encuentra en gran número de teónimos [86] (*Epona, Ritona, Damona*) y que en realidad es un sufijo "multiusos" muy utilizado en derivaciones de todo tipo y que, como ha demostrado este autor no indica su pertenencia a un hidrónimo o a un teónimo. El radical que ha considerado válido este lingüista es **Al-*, de donde procede el francés *alose* y cuya celticidad es indiscutible. Es probable que se pueda establecer una relación con antiguas formaciones del tipo *Albo-* "blanco" pero, al no poseer referencias insulares, el sentido al que llega este autor ha de ser únicamente por deducciones: Según él empleada como hidrónimo significaría algo semejante a "la blanca, la brillante" y un significado parecido detentarían los antropónimos o los teónimos [87]. La extensión del vocablo es pancéltica y si la raíz no fuese propiamente céltica, en opinión del autor, ha sido celtizada.

Si el epíteto de *Bandua* fuera realmente el que indica Colmenero, es posible que quizá esté aludiendo a un étimo ya que el sufijo que presenta esta forma es muy común en la formación de etnónimos. El significado sería pues "*Bandua* de la ciudad de los Brillantes", sobrenombre que ya ha sido utilizado en Galia [88].

---

85 Christian-J. GUYONVARC'H: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques VIII.30. Gaulois ALAUNA ALON(N)A: "La blanche, la brillante". *Ogam* XIII, (6), nº72, Dec. 1960. pp.458-462.

86 A este sufijo se le ha dado erróneamente el valor de agua, posiblemente por haber sido confundido con los sufijos *-onnus -onna*, propios de hidrónimos. Sobre este problema que ha llevado a interpretar gran número de divinidades como "acuáticas" veáse al respecto: Christian-J GUYONVARC'H: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Celtiques et Gauloises VI.17 *NEMOS, NEMETOS, NEMETON: Les noms celtiques du < <Ciel> > et du < <Sanctuaire> > ". *Ogam* XII, (2-3), nº68/69, Ab.Jun. 1960, p.193.

87 Es utilizado en Mannheim como epíteto de Mercurio sobre una base de estatua : [Ge]*nio Mercuri(ii) Alauni Ac/conius Augustanus ex. v.s.l.l.m. (CIL XIII 6425). El valor del epiteto es de tipo adjetivo y está acorde con la naturaleza del Mercurio celta: "Mercurio el Brillante". Asimismo el autor hace referencia a unos epigrafes dedicados a los Alaunae (CIL III 5572 en Chieming, Norica; 5581 en Seeon, Norica; 11778 en Chieming Norica; 11779 id. id.) "los Brillantes" sobre los que opina representan un plural de majestad paralelo al de los Lugoves o los Eponabus.*

88 Sobre el sufijo véase Holder: *op.cit.* I.col. 154.

III.2.11. LONGOBRICENSE

Epíteto correspondiente a un ara aparecida en Longroiva (Meda, Beira Alta), Portugal. La primera letra del epíteto ha sido reconstruída a partir del topónimo actual aunque algún autor haya pensado en una posible lectura *Oncobricensium*, basándose en la existencia del antropónimo *Oncus* [89]. En nuestra opinión el topónimo actual es significativo y permite reconstruir el epíteto de *Bandua* como *Longobricense*.

La estructura del epíteto, a pesar de que no están muy claras las letras finales, nos parece un gentilício latino sobre un topónimo ***Longobriga*, formado a su vez por el conocido vocablo *briga-* y un tema céltico **longo-* con un significado de "largo" [90]. El tema *Longo-*, aunque no es muy frecuente, es utilizado en la formación de antropónimos topónimos y etnónimos del mundo celta. Entre los topónimos es destacable *Longovicium* en Gran Bretaña porque, según nuestra opinión, es un compuesto semejante al que estamos tratando, salvo que la segunda parte aparece latinizada (actualmente Lancaster en Lancashire) [91].

Este mismo epíteto de tipo toponímico es posible que estuviera otra vez representado en Gallaecia si aceptamos la reconstrucción que indica Holder (II col. 286) para el ara de Marco de Canavezes *[G]enio [L]on[g]obr[i]censium* [92]. A partir de este epíteto Holder reconstruye un topónimo *Longo-briga*.

Estaríamos pues, ante un caso de epíteto que indica una relación con una fortaleza o con una comunidad.

III.2.12. OCOLIS

El análisis del ara que parece reflejar este epíteto resulta muy problemática ya que los autores, generalmente, se limitan a ofrecer sugerencias de lectura pero no se atreven a optar por una. Todos los autores coinciden en la existencia del radical *Band-* que parece ir acompañado de algo semejante a un epíteto "Ocolis". Ahora bien, tras la lectura *Vienirusae Bandui Ocole* [93], se ha

---

89 Fernando Patricio CURADO <Fich. Epigráfico> 11 (suppl. de *Conimbriga*) 1985, N.44.

90 Esta palabra del antiguo celta aparece en air. como *long* y es semejante al latino *longus*; gr. *loggázo*; got. *laggs*; aing. *lang*; an. *langr*; aaa. *lang*. Proceden de la raiz indoeuropea **del-* que ha dado lugar a derivados con la estructura *delegh-* y *(d)longho*. Evidentemente las formas aqui expuestas derivan de la segunda formación. Véase WALDE-POKORNY I, pp.812-813.

91 Holder, *op.cit*,. II col. 286.

92 *CIL* II 5564, que también ha sido interpretado *Genio Tongobricensium*.

93 *Rev.Guim* LIX, 1949.

propuesto *Vieanibus Ibanducolis* [94] y por último se ha sugerido la posibilidad de *Ban/duicole* [95]. Ante estas dudas de lectura todas las hipótesis de interpretación que se puedan aportar se mueven sobre un terreno doblemente movedizo. Por esta razón no insistiremos demasiado en ellas y nos limitaremos a plantear algún paralelo según las versiones.

A) **Bandui Ocole** (dat) Si aceptamos esta lectura, estaríamos de nuevo ante un dativo en -i que quizá nos indicase un nominativo *Bandus*. En relación al epíteto ***Ocolis* no existen paralelos muy precisos que nos permitan interpretarlo. A.Coelho [96] supone que posiblemente estemos ante un topónimo que podría estar en relación, no con el sentido de la vista, sino con "Olhos de água" según una designación análoga de las termas de S.Miguel de Vizela a través de *Parochiale* suévico, o bien con el *origo* del dedicante del ara, también votiva a *Bandua*, de Cova da Lúa [97]. No nos parece muy certera esta interpretación, sobre todo teniendo en cuenta que las termas aludidas no se sitúan en las inmediaciones del hallazgo del ara.

B) Si leemos **Ibanducolae** no podemos menos que pensar en un teónimo de Gran Bretaña: *Idban[i]s Gabiab(us)* cuyo significado desconocemos [98]. En ninguno de los dos casos es posible hallar un significado que explique una cualidad o categoría del dios. Quizá podríamos pensar en que estuviera en relación con los numerosos *Ocelos/Ocelios/Ocelon*, abundantes tanto en Galia como en la Península Ibérica, aunque tampoco es factible asegurarlo. Tan sólo cabe la posibilidad de aventurar que si se relaciona con las formas *Ocelus* / *Ocelum* [99], en este caso *Ocelum* no estaría funcionando como un topónimo sino como un adjetivo calificativo "alto" "elevado", al igual que lo hace cuando califica a Marte y a Júpiter. El significado religioso de este tipo de adjetivos es relativo a conceptos de majestuosidad y soberanía y, por supuesto, no atañe a un determinado rasgo físico de la divinidad. Generalmente son epítetos que se adjuntan a divinidades de tipo soberano y, si lo encontramos alternando entre

---

94 Pierre LE ROUX, Alain TRANOY, *Melanges C.Velazquez* 9, p. 212.

95 Sugestión de Mª Lourdes ALBERTOS FIRMAT recogida por P.Le Roux.& A.Tranoy en op. cit., p. 305, nt.340.

96 Armando Coelho Ferreira da SILVA: *A Cultura Castreja do Noroeste de Portugal*, Tésis doctoral. Faculdade de Letras do Porto, 1988. p.278 (n.176).

97 BANDUE / CORNELIUS O/CULATU/S V.S.L.M.

98 Holder, *op.cit*, II col.25; *Deabu(us) Idban[i]s Gabiab(us) sacrum* (Bonsdorf *C.I.R.*625).

99 Puesto de que la raíz de tales formaciones, como ya tuvimos ocasión de comprobar al analizar el epíteto *Araugelense* es **upo/upes/ups*, (con la típica alternacia vocálica indoeuropea o/e), sería posible explicar *Ocolis* y *Ocelus* teniendo en cuenta la misma base.

Marte y Júpiter es, como ya veremos, por la especial significación que posee el Marte céltico, no exento de las funciones del sacerdocio [100].

III.2.13. OILENAICUS

Epíteto que se corresponde al ara encontrada en Esmolfe (Concelho de Penalva do Castelo, Beira Alta Portugal). Aunque algunos autores han preferido leer *Ilienaico* [101] nosotros opinamos que el epíteto es *Oilenaico*, tanto porque aparece completo en la segunda línea como porque el significado que correspondería a *Ilienaicus* no nos parece muy apropiado para el tipo de dios que estamos analizando [102].

Es posible que haya que interpretar este epíteto a partir del celta **oli-na* (Holder II col.843) "codo, curvo, torcido" en cuyo caso tendríamos que pensar en un epíteto de *Marte Cicollius* en Irlanda: *Gricenchos* "el de la pierna torcida" [103]. Sería posible, entonces que este epíteto nos estuviera enviando de

---

100 Un epíteto semejante es dedicado a *Brigit* la diosa céltica perteneciente a la primera función: *Arduinna* "la alta, la elevada" que es adorada en las Ardennas en función de una eponimización sobre una elevación del terreno. (No porque sea considerada como una diosa de las montañas). En cuanto a la especial caracterización del "Marte" céltico, capaz de compartir epítetos de soberanía con Júpiter o Mercurio, enviamos al capítulo 4º en donde se analizan estos rasgos dentro de la religión celta. Es importante, sin embargo, que esta duplicidad se esboce en *Bandua* porque supone una adscripción a unos esquemas religiosos concretos.

101 Véase el capítulo I,nota nº20.

102 Leite escoge para la interpretación el tema *ilio-* que, siguiendo a Stokes interpreta con un significado fundamental de "hinchar". El "Vocabulaire Vieux Celtique" correspondiente a *Ogam* VIII, (5-6), Oct. Dec. 1956, p. 439, s.v.ILION, ofrece una investigación más exhaustiva del término y, sobre todo, el uso que tuvo en los idiomas célticos: el significado correcto es "intestinos, entrañas, estómago": gall. *il.*"que está fermentando"; *iliad* "fermentación" v. *iliaw* "fermentar". No está atestiguado en bretón y, en córnico y gaélico no existe más que el topónimo v.irl. *ile*: écoss.mod. *ile*; ingl. *Islay* "nombre de una isla del condado de Argyle; antropónimos galos *Ilius, Ilia, Illius, Illia, Iliatus, Iliomarus, Iliomarius* " el que tiene un gran intestino, el que tiene un gran apetito". Procede de una raíz indoeuropea **ili* cuyo sentido general es "hinchar" pero que las acepciones más corrientes coinciden con las del celta. (Gr. *ilia*).

103 *Cicholl Grichenchos* pertenece al ciclo de *Partholon* y no forma parte de los *Tuatha de Danam* sino que se bate contra ellos. Sus características físicas son, hasta cierto punto, marca de su origen: es un *Fomoiré* y posee los trazos de la deformidad de los seres infernales (al igual que su madre que en el relato tiene los miembros hechos uno y la boca al nivel del pecho). Pero estos trazos a la vez sombríos y guerreros son los de la función soberana en su aspecto sombrío, los que son atribuíbles tanto al *Ogmios* galo como al *Ogme* irlandés. (Christian-J. GUYONVARC'H: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XXXIII 164. Le surnom de *Mars Cicolluis* et l'Irlandais *Cichol" Ogam* XXII-XXV,1970-1973, p.259-264. La deformidad física, en la mitología irlandesa, generalmente se vincula al mundo de lo infernal, a los Fomoiré y, al mismo tiempo, a la guerra en la dimensión mágica, a la guerra de Ogmios o a la de Lug que recorre los campos enemigos lanzando imprecaciones "con una sóla mano y un sólo pie" en en la primera versión de la 2ª Batalla de Mag Tured y en la segunda versión del mismo relato " Lug adopta la forma de una vieja mujer con la

nuevo hacia características guerreras, en este caso de la magia guerrera propia de la parte sombría de la primera función soberana.

III.2.14. OLECCUS

Epíteto que acompaña a *Bandua* en el ara de Curbián, (Lugo). En nuestra opinión se explica a través de la raíz ide. **phel-* "hincharse, espesar".

ai. *phála-m* "fruto (*que es producto de hinchazón), éxito, resultado, producto, ganancia, beneficio, ventaja" ; gr. *ófelos* "utilidad ventaja"; lat. *polleo-,-ere* "tener poder, conseguir, capacidad", *pollens* "poderoso, terrible, fuerte vigoroso"; mir. *oll* "grande, potente", air. *uillium* (Sup.), *ollam* "el supremo en el dominio del saber, sabio, doctor", gal. *Ollo-gnatus -vicus* [104].

Dentro del mundo céltico es una raíz que ha tenido cierta importancia. Es así que el *Ollam*, superlativo del adjetivo *oll* "potente", es el nombre del *file* de más alto rango [105]. Este adjetivo es también utizado como epíteto de *Dagda* en tanto que rey de irlanda: *Ollathir* "Padre Potente" y, asimismo, como epíteto de Marte tanto en Galia como en Bretaña [106].

Holder recoge toda una serie de antropónimos topónimos y etnónimos que posiblemente se deriven de este adjetivo:

Topónimos: *Ollios* (actualmente *Oglio*, Galia Cisalpina), *Ollobriga* (actualmente *Olbrück*, Rhin).

Antropónimos: *Ollocnus* (Lyon), *Ollodagus*, *Ollognatus*, *Ollosinus*, *Ollondus* (*CIL* VII 1291).

Teónimos: *Ollototae* (*Matres*: *CIL* VII 424), *Olloudios* (sobrenombre de Marte en Gran Bretaña. *CIL* VII 73).

En la Península Ibérica existen varios ejemplos, podemos destacar la aparición en Monte Cildá (Cantabria) de una lápida en la que se lee *Olecensium*,

---

espalda torcida, con una pierna, una mano y un ojo, realizando una vuelta alrededor de los ejércitos respectivos, profetizando todas las dificultades y todas las muertes a los Fomoiré y diciendo los ánimos a los hombres de Irlanda". Christian-J GUYONARC'H: Textes Mithologiques Irlandaises, I, (I) (Celticum 11/1 Suplemento a Ogam-Tradition Celtique, XXX, 1978, Rennes). Estas actitudes también se pueden observar en Odin.

[104] WALDE-POKORNY II, col.102-103.

[105] *File*, plural *filid* "poeta" nombre que se dió en Irlanda al druida especializado en todas las prácticas mágicas, adivinatorias, y en todos los dominios de la actividad intelectual. El *file* es etimológicamente un "vidente" y él tiene acceso a la escritura, al contrario del bardo. Sobre las clasificaciones, categorías internas y distintas atribuciones de los druidas puede consultarse Françoise LE ROUX & Christian-j. GUYONNVARC'H: *Les Druides*. Ouest-France, 1986. passim (sobre todo los dos primeros capítulos).

[106] *Mars Olloudius*, *CIL* XII 166 *167; *M *Olludius CIL*.VII 73.

de *Olecenses*, es decir, gente de *Oleca* que puede corresponder al Val-d'Oleca existente en las proximidades [107]. Asímismo debemos destacar la existencia en la Península Ibérica de un antropónimo *Olíndico* de un Celtíbero que recoge Floro (I 33 13) o bien *Olonicus* como recoge Livio (existe asimismo la forma sorda *Olynthius* en Córdoba, perteneciente a un Uxamensi) [108]. El relato que menciona a *Olyndicus* es digno de atención y ya ha sido analizado por Francisco MARCO SIMON en su estudio sobre la religión de los Celtíberos [109].

III.2.15. RAEICUS

El epíteto corresponde al ara hallada en Sta. Mª de Ribeira de Pena (Vila Real de Tras-os-Montes), Portugal, que en la actualidad se encuentra perdida. Como ya vimos, ante las visiones contradictorias de los autores que conocieron el ara, es difícil asegurar una lectura. El hecho de que dos autores coincidan en una R (*Raeico /ERmeico*) quizá sea un indicio de que teónimo fuese *Raeicus*, sobre todo si seguimos a Pereira que indica que la A (*RAeico*) no tenía travesaño. Es evidente que el hecho de que existan antropónimos de una estructura semejante puede ayudar a inclinar la balanza a favor de esta lectura, aunque no a darla como cierta [110]. Aún dando como cierta esta lectura, la interpretación del epíteto presenta dificultades. En Holder (II col.1070 y ss.) están recogidas formaciones semejantes, con y sin diptongo en la sílaba inicial:

Antropónimos : *Raeconia* (*CIL* V 497), *Raecus* (*CIL* III 3149, 5789, V 501), *Reiconius* (*CIL* XII 3860).

Las posibilidades de interpretación son varias y carecemos de datos para inclinarnos por alguna. Quizá fuera posible relacionarlo con las formaciones en sonora -g- derivadas del ide. **reg* "rey", con lo cual tendríamos un caso más de

---

107 SCHULTEN: *Los cantabros y los astures y su guerra con Roma*. Este autor relaciona estos nombres con los antropónimos *Olicios* y topónimo *Olicana* de Inglaterra y *Oliccia* de Francia.

108 Sobre estas formas véase : Mº Lourdes ALBERTOS FIRMAT: *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca, 1966. p.172.

109 Francisco MARCO SIMON "La religión de los Celtíberos" en *I Simposium sobre los Celtíberos*, Daroca (Zaragoza), 24-26 Abril 1986. pp.55-74. Olyndico "galvanizó la resistencia de los numantinos tras haber recibido una lanza argentea del cielo y profetizar la derrota de Roma con ella". El autor afirma que, con seguridad, la función de Olyndico entre los numantinos no era la de un mero jefe ya que en su actividad hay que reunir varios factores significativos: la lanza de plata usada por Olyndico que recuerda a la *Gai Bolga* de Lug, uno de los cuatro talismanes de los *Tuatha Dé Dânam* traidos de las islas del Norte del mundo. El nombre de Olyndico que presenta el radical *al- ol*, que en antiguo irlandés da *oll*, y que forma parte del epíteto fundamental de Dagda (*Ollathir* "Padre Potente) y, por último la actividad profética de Olyndico que se corresponde, claramente con una función druidica y no real". (*Op. cit.* pp.69-70).

110 Tal y como indica Encarnaçâo en *D.I.P.*,p.128.

hipercorreción de sonora en sorda, habitual en ámbitos célticos y también en la Península Ibérica [111].

En esta ara es importante destacar la referencia que hace ARGOTE sobre la existencia de una figura humana, en cuyo pecho se encontraba escrita la inscripción. El caso sería semejante al de *Munidi Eberobrigae Toudopalandaigae*.

III.2.16. ROUDEAECUS

Epíteto correspondiente al ara hallada en Madroñera, (Cáceres), en la cual a pesar de encontrarse fraccionada en sentido transversal es factible leer el teónimo. Este epíteto se repite en un ara, también perteneciente a la provincia de Cáceres, de la que sólo es posible leer las tres últimas líneas [112]. Hay que destacar que dentro de la misma zona encontramos esta forma como nombre de pueblo en Cória (Cáceres): *Vicani Roud(enses)* [113].

La raíz que explica este teónimo es muy interesante dentro de las creencias religiosas del mundo celta. Procede del ide. **reudh-* (W- Pok II, pp.358 360.):

> Ai. *róhita* = av. *raodita* "rojo, rojizo"; gr. *éreytho* "rojez, rubor" (= anord. *rióda*), *èreythos* n. "rubor (= lat. *ruber*); lat. *rúbidos*, "rubicundo"; air. *ruad*"rojo", cymr. *rhudd* "rojo", gal. *Roudus*, *Anderoudus*; anor. *riodr*, ags. *réod* "rojo" etc. [114].

Dentro del ámbito exclusivamente céltico encontramos este elemento en algún antropónimo, pero sobre todo está atestiguado en teónimos o, en la literatura irlandesa, en nombres de reyes o guerreros:

> **Antropónimos**: *Roudelius* (Veleia *CIL* XI 1147), *Roudios* (Roma, *CIL* VI 25494; Die, Dep. Drôme *RE* No.66 (1892) p. 1669 n.907).

---

111 La evolución en este caso habría sido celta **rix*, genitivo *Rigos* (que por infección puede aparecer con -e-) > **raeg-* > *raec-*. De todas maneras no deja de ser una suposición, ante la cual no dejamos de plantearnos dudas.

112 Miguel BELTRAN LLORIS Arqueología Romana de Cáceres nº 60: ...../ ROVD/EAECO. V.S./A.L.
El ara procede del Castro de Villa Vieja, Trujillo, y fue localizada en la confluencia de los ríos Tormes y Ayamonte. Este autor relaciona este epíteto con la forma EAECO que se lee en otra ara que apareció en el mismo sitio.

113 *Diario de Extremadura* 20, I, 67 y 24, I, 67 Casar de Cáceres, citado por Mª Lourdes ALBERTOS: "Perduraciones indígenas en la Galicia Romana: los castros, las divinidades y las organizaciones gentilicias en la epigrafía" en *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, Lugo, 1976 (1977), pp.17 28. La autora lee *Roudenses* ateniéndose al gentilicio latino pero también podría pensarse en *Roudianus*, por ejemplo.

114 La productividad de esta raíz ha sido enorme tal y como se muestra en *op.cit.* No reproducimos más formas ya que el significado ronda siempre en torno al mismo concepto.

Topónimos: *Roudium* (actualmente *Roiglisse* < Roie-Eglise, dép. Somme, canton Roye).

Teónimos: *Rudianus* (sobrenombre de Marte, que Holder II col.1239, interpreta como genio epónimo del *pagus Royanensis*, actualmente le *Royans* (Cabasse): *CIL* XII 341 add [115]; Saint-Michel-de-Valbonne 381 [116], 382 [117]; Saint-Etiénne, dép, Drôme, 1556 [118]; Saint-Genis dép. Drôme, 2204 [119]), *Roudiobus* (Neuvy-en-Sulias, dép. Lioret, cerca de Orleans *CIL* XIII 3071 [120]).

La razón religiosa que motiva este tipo de apelativos podemos encontrarlo en la común ideología indoeuropea según ha visto Georges DUMEZIL [121]. Este autor analizó más intensamente el caso de la antigua Roma aunque insiste que, tal y como demostró Jan de Vries en 1942, reuniendo ejemplos que se extienden por toda el área indoeuropea, el color es un simbolismo común a todas las religiones de esta área. El color blanco correspondería a la primera función, el rojo a la segunda y el verde a la tercera. Vemos así que el color rojo es el de los guerreros: el *paludamentum* militar es rojo como también lo es la bandera colocada sobre la tienda del general y la *trabea* de los caballeros. El sistema

---

115 *M(arti) R(udiano) M.Iulius Iuanarius v.s.l.m.*

116 *Deo.Rudian(o).*

117 *Rudia[n]* .

118 *Deo Marti Aug(usto) Rudiano curatores curaverunt.*

119 *Marti Aug(usto) Rudiano.*

120 *Aug(usto) Rudiobo sacrum. Cur...Cassiciate d(e) s(ua) p(ecunia) dedit: Ser(vius?) Esumagius Sacrovi[r], Ser(vius?) Iomaglius* (oder *Seriomaglius*) *Severus f(aciendum) c(uraverunt).* En esta inscripción se deben destacar dos cosas. La primera es que apareció grabada sobre una figurilla de bronce representando a un caballo (muy mutilado pero se aprecia perfectamente la estructura del animal). La segunda es que esta figurilla no apareció aislada sino con una acumulación de bronces (un ciervo, un toro y una trompeta) lo que ha hecho sugerir que estas piezas pudieran proceder de un importante santuario "druídico" que se sabía existió en las inmediaciones de Orleans (Graham WEBSTER: *The British Celts und their Gods under Rome*, Londres, 1986, p.72). Aunque no somos partidarios del lenguaje que utiliza WEBSTER en la denominación de un santuario como "druídico", ya que siguiendo los estudios realizados por Françoise LE ROUX sobre la religiosidad de los celtas, consideramos que el empleo de ese calificativo sería innecesario, porque supondría la existencia de santuarios en los que la presencia del, o de los druídas, no fuese necesaria y este presupuesto, dentro de la religión celta, es impensable en tanto que eran los druídas los depositarios de la tradición y el conocimeiento, así como del ritual (Véase la obra citada *Les Druides*). Sin embargo es evidente que esta ara nos envía en esta dirección por cuanto que está afirmando la presencia de un sacerdote no romano: el citado *Sacrovir* que no será otro que un druída, evidentemente. Es importante ya que nos indica como en el primer momento de la aculturación romana, los druídas adoptaron las formas externas del culto romano, aunque siguieran conservando sus esquemas religiosos. (Sobre la perduración y desaparición de los druídas puede consultarse Françoise LE ROUX: *La Civilisation Celtique*; y de esta misma autora y Christian-J.GUYONVARC'H: "Remarques sur la Religion Gallo-Romaine: Rupture et Continuité" en *ANRW* 18.).

121 *La ideologie tripartite des Indoeuropéens*, Colection Latomus XXI. Bruselas, 1958, pp.26-27.

completo del uso de los tres colores perduraría, según el autor, en los tres colores del circo. Sobre este tema ha habido especulaciones diversas pero Dumezil recoge una indicada por el antiquario Juan LYDUS en *De Mensibus* el cual refiere que, aunque en una época posterior en el circo había cuatro colores, antiguamente eran sólo tres: los *albati*, los *rosatti* y los *viridis* que se relacionaban con Jupiter, Marte y Venus (que substituía a la antigua Flora) y asimismo con las tres tribus: los *Ramnes*, los *Lúceres* y los *Titiensis*. Dumezil, a partir de estas informaciones indica una clara correspondencia con la trifuncionalidad indoeuropea:Este simbolismo indoeuropeo en relación a los colores permaneció nítidamente en la conservadora sociedad celta. El color blanco es el de la clase sacerdotal: de blanco visten los druídas o de una aureola blanca son rodeados los dioses pertenecientes a esta función [122] y es corriente encontrar como epítetos o nombres de divinidades de la primera función o de druídas nociones relacionadas con el color blanco [123]. Es más, el adjetivo irlandés *find*, *finn* significa -al igual que sus equivalentes británicos (galés *gwyn*, bretón *gwen*) y el galo *vindos*- al mismo tiempo "blanco, bello, brillante y bienaventurado".

El color rojo es también abundante en antropónimos teónimos o epítetos relacionados con la segunda función, es decir de guerreros. Hemos visto como acompañaban a Marte, reiterademente en la epigrafía de la Galia dos epítetos cuya significación es claramente "el Rojo". En la literarura irlandesa también encontramos numerosos ejemplos de utilización de este color como marca de "clase". El caso más interesante de utilización de el calificativo "Rojo" es el de *Ruadh Rofessa*, "Rojo de la Ciencia perfecta" sobrenombre de *Dagda* expresando toda su ciencia druídica a través del doble simbolismo (el saber y el rojo guerrero) de la soberanía [124]. Asimismo lo encontramos como sobrenombre de un rey, *Aed Ruad*, uno de los tres reyes que gobiernan Irlanda alternativamente en la leyenda de *Macha* la guerrera [125]. Una de las residencias del rey del Ulster se denominaba *Craeb Ruad* "Rama Roja" y servía para realizar los banquetes de

---

122 *Mogh Ruith*: "El servidor de la Rueda", druida mítico en el que se puede ver un avatar o un substituto de *Dagda*, es guerrero aún siendo druída, -privilegio al cual podían optar los druídas-. Es significativo un relato de este dios dirigiéndose a la batalla.: "con su escudo de numerosos colores y estrellado, en un círculo de plata blanca" (*Le siége de Druim Damghaire*. Véase *Les Druides* pp. 105, 406.

123 Un ejemplo sería el de *Fintan* druída y hombre primordial que sobrevivió al diluvio y vivió hasta la conversión de Irlanda al cristianismo, pasando por estados animales de metempsicosis para transmitir el depósito del saber y del conocimiento de la historia y los anales de Irlanda. Su nombre supone un antiguo **Vindo-senos* "Blanco-Anciano" (*Les Druides*, p. 390). Como ejemplo de epíteto podríamos poner uno de los del Apolo Céltico *Griananeich* "El de la cara brillante".

124 *Les Druides*, p. 415.

125 Id., p. 361. *Aed* ya ha sido examinado antes como emparentado con el de los *Aedui* galos, con un significado de "fuego". Este rey sería pues "El fuego Rojo".

los guerreros. Por extensión del sentido de la expresión, Rama Roja sirvió para designar a toda la nobleza de Irlanda [126].

A la vista de las comparaciones realizadas creemos poder afirmar que el epíteto *Roudeaecus* está indicando una relación estrecha con el mundo de la guerra, según las antiguas concepciones indoeuropeas y, concretamente, tal y como nos indica la lingüística, en este caso la relación sería con el horizonte céltico [127]. El hecho de que en una zona relativamente próxima al hallazgo del ara existan no sólo otra ara en la que se observa este epíteto sino también un pueblo que detenta este nombre nos indica, por una parte, que el culto estaba extendido en una zona y, por otra, que sería bastante normal relacionar a este pueblo que se autodenomina "Los rojos" con Bandua Rojo (o Rojizo según la interpretación del sufijo) [128].

III.2.17. TATIDEAICUS

Epíteto correspondiente al ara encontrada en Queiriz, Fornos de Algodres, (Beira Alta), Portugal. La lectura de esta ara presenta problemas dada la compleja grafía con la que fue escrita. Las discusiones de los autores se centran fundamentalmente en el epíteto aunque, tal y como veremos en el capítulo siguiente, el nombre del dedicante reviste una importancia especial para el análisis de la religión prerromana del Oeste peninsular.

La primera parte del epíteto creemos es posible interpretarla a partir de la voz **tata* "padre" [129] (lat. *tata*, gr. *táta*, lit. *tétis*, poln. *tata*, rus. *tjátja*, ai. *tata*, cym. *tad*, acorn. *tat*, mcorn. *tas*, bret. *tat*, *tad*) que está atestiguada en la formación de **antropónimos**: *Tata* (Stubenberg *CIL* III 5504; Rom. *CIL* VI 35323; Brumath *CIL* XIII 6013), *Taticius* (*CIR* 930), *Tatigenus* (*CIR* 407), *Tatinius*, *Tatinia* (Doxati CIL III 7354, Mailand V 5853, Bordeaux XIII 868), *Tatinos*, *Tatinus*, *Tatina* (Bordj-Ain-Meda *CIL* VIII 8414, Nimes *CIL* XII 5890) y, al menos en un caso, en la formación

---

126 *Les Druides*, p. 369. y *Ogam* X, 1958, pp. 139-154.

127 Sobre la concepción de la guerra en el mundo céltico volveremos posteriormente.

128 No queremos decir en absoluto que *Bandua Roudeaecus* sea "protector" del grupo de los *Roudenses* sino que ambos nombres están respondiendo a una misma concepción religiosa y simbólica.

129 No queremos decir que esta interpretación no esté exenta de problemas ya que supone la utilización de una forma diminutiva para la nominación de un dios, lo que no parece muy convincente. Sobre este problema puede verse Christian-J. GUYONVARC'H: "Notes d'Etimologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XXV 103. Apollon VIROTUTES; irlandais *túath* et *túas*, breton *tus*; gallois et breton *tud*", *Ogam* XVIII, (3-4), nº 105-106, pp. 311-331.

de **gentilicios**: *Tatiacus* (del gent. *Tatius*, topónimo actual *Theizé*, dép. Rhône) [130].

La interpretación de la segunda parte del epíteto (si es que hay que dividirlo), es mucho más problemática ya que ningún autor se pone de acuerdo sobre si la lectura es *-beacui* o *-deacui*. En caso de que pudiera leerse una -d- quizá fuese posible relacionar esta voz con la raíz *dec* (Holder I col.1246) "el marcado el condecorado" ir. *dech*, (actualmente *deach*) "el mejor", lat. *decus*, gr. *dokéo*, *dóxo*, ai. *danç* "splendere" *daçasyati* ¿Pudiera interpretarse el epíteto como "padre de los condecorados"? [131]. En nuestro estado de conocimiento sólo nos atrevemos a formular una hipótesis guiados por un intento de hallar un sentido lògico pero no apostamos por su fiabilidad.

III.2.18. VEIGEBRAEGUS

Epíteto correspondiente al ara encontrada en Rairiz de Veiga, Orense, topónimo que parece conservar algún recuerdo del teónimo según opinión de la mayoría de los autores.

Hemos encontrado dos posibilidades para la interpretación de la primera parte del epíteto. La segunda, *-braegus/-braecus* ya ha sido explicada con anterioridad.

1º que se relacione con el ide. **u̯eik-* *úık-* *u̯oiko-* "casa, clan, colonia" [132]:

Ai. *viç* "domicilio, casa", av. *vis* "casa, clan", ai. *viç-páti-* "amo, señor de la casa", *viç-pátni* "ama de casa"; gr. *oîkos*, *foîkos* "casa"; lat. *vicus*, dial. *vécus* "aldea, pueblo, población", lat. *villa* (**u̯oik-slá* con sufijo latino *-slá* o **u̯eik-s-la*); got. *weihs*, gen. *weihsis* "aldea pueblo"; apr. *waispattin*, Acc. "ama de casa"; lit. *viêspat(i)s* "señor"; air. *fich*,cymr. *gwig* "vicus".

2º que se relaciones con el ide.**u̯eiq-* "enérgico hostil, manifestación de fuerza" [133] :

Lat. *vinco*, *-ere*, *vici*, *victum*; air. *fichim* "lucho", *fich* "lucha, batalla", mir. *fiachra*, gall. *-vix*, acymr. *guichr* "fiera, salvaje", *guichir* "sin freno", cymr. *gwychr* ds., *gwych* "fortis strenuus", ir. *fecht* "compañía de guerra" (**vikta*), acymr. *guith*, abret. *uueith*, *uueth*, air. *feuchuir* gl. "*severus*", *feuchrae* "estado salvaje, braveza, ferocidad"; got. *weihan* "batalla lucha".

---

[130] Holder II, col. 1751 1752.

[131] Podriamos pensar, quizá, de nuevo en un genitivo para la segunda parte del epiteto, al igual que en Lansbricae ?

[132] WALDE-POKORNY I 231.

[133] Id., p. 232.

Ambas formas dan lugar a resultados semejantes y difíciles de diferenciar en la práctica. La, segunda voz está atestiguada en teónimos galos y etnónimos [134]. Pero no hay datos para que optemos por ninguna de las dos posibilidades.

Si considerásemos la primera hipótesis estaríamos ante un epíteto que estaría vinculando al dios a una aldea o lugar. En cuyo caso, casi con seguridad que el sufijo *-braecus* no repitiría el mismo concepto y posiblemente significase "fuerte", "valeroso", tal y como hemos sugerido en otras ocasiones. Para esta posibilidad apunta el significado actual de los topónimos *Veiga* que guardan una idea de "lugar" "contorno" aunque es evidente que sobre estos topónimos ha podido cruzarse la voz latina *vicus* desdibujando otro significado original si lo hubiera. Si apuntásemos hacia la otra posibilidad estaríamos quizá ante la presencia de dos adjetivos calificativos con significados semejantes aunque posiblemente diferentes matices. Tanto en un caso como en otro, nuevamente salen a la luz conceptos de "fortaleza, fiereza o valor", tanto sea *Bandua* "de la aldea de los fuertes" o *Bandua* "fiero"(y) "valeroso".

III.2.19. VELUGUS TOIRAECUS

Epítetos que aparecen en el ara del Castelo da Feira (Distrito de Aveiro), Portugal. Aunque los primeros lectores del ara unieron el primer epíteto al teónimo, tal y como ha visto Encarnaçâo el ara presenta puntos separando todos los elementos, detalle que simplifica enormente la labor [135].

El primer epíteto quizá sea posible relacionarlo con el ide. **uel-* "escoger, elegir", "querer, apreciar" [136] y que en las lenguas célticas da lugar a los comparativos: corn. *gwell*"mejor", arem. *guell* "mejor" y superlativos: corn. *gwella*, *guella*, *gwelha*, arem. *guelaff*, y que en Galia produce etnónimos como *Velio-casses* ("los superiores, los mejores cazadores"), *Vello-catus* "los buenos en el combate"; *Vellates*, *Vellavi* [137].

Hay que considerar, sin embargo la posibilidad de que proceda de **uailo-s* "lobo", en cuyo caso habria que recordar la existencia del santuário de Portoloboso, Avila, dedicado al dios *Vaelicus/Velicus* [138]. En ambos casos hay

---

134 Holder II, col. 282.

135 Véase la nota 26 del capítulo I.

136 W-Pok. I, p. 294.

137 Holder II, col. 153.

138 Sobre el simbolismo de este animal y su utilización como teónimo en la Celtiberia puede verse Francisco MARCO SIMON: "La religión de los Celtíberos" en *I Simposium sobre los Celtiberos*,

que considerar un sufijo *-ugo* (= *ugius/ucius*), muy común en la península Ibérica y que documenta Holder en diferentes tipos de nombres [139]

El segundo epíteto que acompaña al teónimo en este epígrafe resulta más conocido en la teonimia y antroponimia peninsulares. Tal y como han visto los investigadores sobre este tema [140] es posible que haya que relacionarlo con el alargamiento en *-r-* de la raíz indoeuropea **téu-*, *t@u- tû* "hinchar, inflar" [141]:

Ai. *turá-h* "fuerte, robusto, vigoroso", "potente, eficaz"; probablemente aisl. *pora* "atreverse, arriesgarse, aventurar", *poran* "ánimo, valor, coraje".

Gr. *tityros* "macho cabrío, sátiro"; lat. *turos* "hinchado".

De la segunda forma de la raíz **t@u* con el mismo alargamiento (**t@u, *t@u-ros*) proceden unas voces muy bien atestiguadas entre otras, en las lenguas célticas:

gal. *tarvos*, mir. *tarb*, cymr. *tarw* "toro"(el teónimo galo *Tarvos Trigaranus*); gr. *tayros* "toro"; lat. *taurus* "toro", osk. *tayrom*, umbr. *toru, turuf* "bisonte <europeo>; lit. *tâuras* "uro", etc.

Holder supone que las voces *Tûro-s, Turus, Turrus*, (de las que derivan gran número de antropónimos y topónimos pertenecientes a las áreas célticas), son ligures aunque indica que D'Arbois de Jubainville las considera también célticas. Las considera derivadas de la raíz arriba indicada y señala una serie de formas:

Antropónimos: *Turos* (en la Celtiberia, Liv.40,49,4; Tremosin, *CIL* V 4881; Rom., VI 32623), *Turravius* (*CIL* III 5191), *Turrelia* (Rom. ,*CIL* VI 27833), *Turrinus* (*CIL* II 1958), *Turrio*(n) (derivado de *Turrius*, variante de *Turos* (sic) Ferreira *CIL* II 336), *Turrius* (Rom., *CIL* VI 27834), *Turronius* (Rom., *CIL* VI 27836), *Turoca* (denario de plata galo Muret-Chabouillet, 5930-5934), *Turon* (derivado de *Turo*, Bragança, CIL II 2504), *Turius*, *Turia* (gentilicio romano

---

Daroca (Zaragoza), 24-26 Abril 1986, p.66.

Sobre la evolución del nombre del lobo entre las lenguas indoeuropeas y célticas puede consultarse Christian-J. GUYONVARC'H: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques" XXXII.157. Les VOLCAE celtiques, l'irlandais *olc* "mechant, mauvais", et le nom du *loup* en indoeuropeen", *Ogam* XXXI, (1-6), nº121-126, En-Dec. 1969, pp.337-349.

139 Este sufijo ya tuvimos ocasión de analizarlo cuando nos referimos a la forma *Bandoga*.(Véase la nota nº 20 del capítulo II). En ocasiones alterna en la misma denominación con *ussia/ussio* y es usado tanto en topónimos o etnónimos como en teónimos. Es, pues, un sufijo de derivación pero no es indicativo de un específico tipo de sustantivo.(Cf. Holder II, col. 18,19, 54).

140 Mº Lourdes ALBERTOS FIRMAT: *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*. Salamanca, 1966, p.236; Id.: "Nuevos Antropónimos Hispanicos", *Emérita* XXXIII, (1), 1965,.p.131-132; Id.: "La Onomástica de la Celtiberia", *Coloquio de Tubingen*, p. 147; Manuel PALOMAR LAPESA *: La Onomástica Personal Prelatina de la Antigua Lusitania. Estudio Lingüístico*, Salamanca, 1957, pp.107 y ss.

141 W-Pok, I pp. 706 y ss. Esta raíz ha tenido gran productividad en las lenguas indoeuropeas, podemos destacar que con alargamiento en *-t-* generó las voces *Teuta* (irl. *tuah*) con un significado de "agrupación" > "pueblo".

de procedencia gala, de *Turo*, Gell. 14,2,21; Cic. *Brut.* 67,237; Cic. *epist* 12,26,1; 12,26,2; *CIL* VI 1527; I 574; II 1740; III 2700; 12014, 563; VI 27770; etc), *Turis* (CIL V 5033), *Turillius* (Verona, *CIL* V 8825), *Turilio(n)*, *Turillo(n)* (Toulon, *CIL* XIII 10010,1948), *Turica* (Umago, *CIL* V 477), *Turianus* (*CIL* X 1939), *Turianilla* (*CIL* VII 757), *Tureos* (derivado de *Tureos*, Brozas, *CIL* II 744; 745; Coria, 788; 5638), *Turesus* (*BJ* 85,65), *Turennus* (Leon, *CIL* II 2671), *Turelius*, *Turellius* (<*Turius*, Coria, *CIL* II 787; Uclés, 3103; 3104; Cartagena, EE 8 p. 481,n. 254,2; *CIL* III 4150; 8443; V 2003; IX 569; etc), *Tureius* (S. M. de Capua, *CIL* X 461), *Turaius* (Las Brozas, *CIL* II 744), *Torasius, Torasia* (Symmach. epist. 5,60; *CIL* XI 4815), *Toresio* (Rom. *CIL* VI 3481).

Topónimos: *Turamina*, *Toramina* o *Toraminas*, *Toramena* (actualmente Thoranne, dep. Bajos Alpes), *Turrich* (actualmente Thourie, dép. Ille-et-Vilaine), *Turriga* (topónimo de los Callaici en la Hispania Tarraconensis: Ptol. 2,6,22), *Turro* (en Italia, prov. Como), *Toriacus* (1 actualmente Thory, dép. Nievre, 2) Thory dép. Somme 3) Thory dép. Yonne, canton Avalon, 4) Thory dép. Yonne arr. Joigny, 5) *Toriaci ecclesia*, actualmente Toury-Lurcy, dép. Nievre), *Turocaelum* (en Italia, Plin. *N.H.*3.114), *Turobriga* (fortaleza de los Turos, en la Hispania Baetica, Plin. *N.H.* 3,14; *CIL* II 71, 461, 462, 605, etc. <*Turubrigensi* =Ataecina>), *Turinnae* (derivado de Turos, actualmente Tourinne-la-Chaussée, en Lütisch, alred. Waremme), *Turiliacus* (del gentilicio *Turelius* <derivado de Turos> 1) actualmente Tourliac, dép. Lot-et-Garonne; 2) Tourly, dép. Oise; 3) Thörlingen en el Rhin), *Turigo* (actualmente Turg), *Turigeius* (actte. Turgy, dép. Aube), **Turicus* (< Tur-ec(g)um, actte. Zürich), *Turiacus* (derivado del gentilicio *Turios*; 1) *Turiacus vicaria*, actte.Thuret, dép Puy-de-Dôme, 2) en varios lugares como Thurey, Thury 3) Thirimont en Bélgica, prov. Hennegau, 4) Turiago, Gorizia), *Turia* o *Turium* (rio en Hispania Tarraconense), *Turedonnum* (<*Ture-dunum? actte. Tourdan dép. Isere), *Turaniana* (en España, en Murgi).

Etnicos: *Cavaturini* (< *Cavares* "los gigantes" + *Turini*, CIL I 199,38), *Turi* (en los Alpes, Plin *N.H.* 3,47; *CIL* V 7817,41)), *Nematuri* (en los Alpes, Colum. 12,22,1 ;2;24,1; Plin. *N.H.* 3,138; *CIL* V 7817,42), *Turoni* (en D'Arbois de Jubainville derivado de *Turos* <en cogn. *Tûrus* y gent. *Tûrius*>, posteriormente *Turones* <sing. *Turu*>: etnónimo en Touraine <de *Toroine*, *Toroigne* [etnico *Tourangeau*] *de Turonica regio, -cus pagus*> y en las orillas del Loire en la fortaleza de *Caesarodunum*, actualmente Tours <de los Turones>, dép. Indre-et-Loire: Cesar *B.G.* II,35,3 Ptol. II,11,11), *Turoli* (en Lusitania, *CIL* II 431, 420), *Turodi* (en la Hispania Tarraconense, Ptol. II,6,39).

Teónimos: *Turrostesgis* (Los Villares, *EE.* 8, p. 412 n 140ª), *Turiacus* (de *Turius*, Callaecia, *CIL* II 2374).

Como se puede observar el número de derivados de estas voces es manifiesto y es de resaltar que su preponderancia es en el área gala, extensión que quizá nos esté indicando una filiación céltica o, por lo menos, una adopción de estas voces por esta lengua. En relación al posible significado del teónimo creemos que tan sólo se pueden contemplar dos posibilidades:

A) Que sea un epíteto tópico, en relación con un lugar, ya que presenta una estructura semejante a la que observamos en varios topónimos. Esta hipótesis sería congruente ya que respondería a las eponimizaciones de divinidades de rango superior sobre lugares concretos, tan comunes en Irlanda, por ejemplo.

B) Que sea un derivado adjetival de *Turos*, en cuyo caso habría que suponer un significado en torno a "fuerte, robusto" [142].

En nuestra opinión cualquiera de las dos posibilidades sería congruente, tanto la de una eponimización como la de un calificativo indicando fortaleza física o vigor. Debemos señalar, asimismo, la existencia, en la Peninsula Ibérica, de la repetición de este epíteto, bien acompañando a otros teónimos o bien desempeñando el papel de teónimo :

1) Debemos citar, en primer lugar, una lápida dedicada a TUERAEUS que se encuentra en el mismo lugar que el ara que nos está ocupando, es decir en las puertas del Castillo de Feira (Portugal) [143]. Sobre este teónimo Leite de Vasconcellos [144] no formuló demasiadas hipótesis pero indicó que *-aeus* era una variante de *-aius* o de *-aios* "que se tiene por céltico". Esta breve información no fue seguida por ninguno de los investigadores posteriores. Es así que SOUSA en 1947 reflexiona sobre la posibilidad de que los radicales *Toir-* (de *Toiraecus*) y *Tuer-* (de *Tueraeus*) fuesen formas divergentes de *Turo-* y añade "es posible que *Toiraecus* sea un epíteto tópico de *Bendevelugus* y *Tueraeus* el epíteto tópico empleado en vez del verdadero nombre del dios" [145]. Encarnaçâo tambien considera la posibilidad de que *Tueraeus* sea una variante de *Toiraecus* y utiliza

---

142 Escogemos este significado, correspondiente a la forma de la raíz **teu-* ya que es la que se supone genera las voces galas y británicas en antroponimia y teonimia. La forma *t@u-* (con alargamiento *-ros*), en las lenguas célticas únicamente posee el significado de "toro" y conserva una grafia muy diferente como ya hemos apreciado.

143 DEO/ TVERAEO / VOLENTI ARCIVS EPEICI.B/RACARVS / S(acrum) F(ecit). La lectura del ara es a través de Encarnaçâo en *DIP*, pp. 291-292.

144 José Leite de VASCONCELLOS: *Religiões da Lusitânia" na parte que principalmente se refere a Portugal*, Lisboa, vol III, 1913, pp. 612-613.

145 Arlindo de SOUSA: "Vila da Feira Lusitano-Romana" *Douro Litoral*, 2ª serie, vol VIII, 1947, pp. 52-59. Esta referencia ha sido tomada de Encarnaçâo: *DIP*. p.292.

el adjetivo *volenti* que aparece en esta ara, para pensar en una divinidad de tipo bienhechor, lo que acrecentaría, según su opinión, el carácter tutelar atribuído a *Bandua*.

El problema reside, según nuestra opinión, en que la forma derivada es *Toiraecus* con respecto a *Toiraeus* y no al revés ya que la terminación *ius-* (en este caso *-eus*) es una derivación sustantiva y, generalmente, sobre su base se construyen los adjetivos, mientras que la terminación *-icus* (**icos*) (en este caso *-ecus*) es claramente adjetiva. En cuanto a la vocal anterior al sufijo de antropónimo hemos encontrado más ejemplos de ello [146]. No podremos considerar, entonces, a *Toiraeus* como un epíteto tópico empleado en vez del nombre del dios, pues, de existir un tópico, sería *Toiraecus* quien ocuparía este puesto. Pensamos que el hecho de que hallan aparecido en el mismo local puede indicar la existencia de una cierta vinculación entre ellos aparte de que posean una común raíz.

Quizá fuera posible interpretar este hallazgo conjunto contemplándolo globalmente. Si interpretamos el primer epíteto de *Bandua* a través de la primera posibilidad que contemplamos, es decir, "el bueno, el mejor, el superior" observaremos que es corriente, en la Galia, que este calificativo se vincule a otro para indicar la característica en la cual se indica una superioridad. Según esto quizá pudieramos entender *Velugo Toiraeco* como "el superior en fortaleza (en capacidad de fuerza)" mientras que *Tueraeus* sería simplemente "el fuerte" [147].

2) En Santo Tirso (distrito de Porto), Portugal en una de las paredes del claustro del Monasterio se encuentra un epígrafe dedicado a TURIACVS [148] que quizá debamos interpretar como un epíteto tópico ya que es exacto a un topó-

---

146 Existen ejemplos en la Galia Cisalpina: *Abennaeus Catti M. ser.* 704; *Araius Nigri* 5227; *Cocceius* 6349. En Germania y tres Galias *CIL* XIII *Vegeius* 7627 y en tierra Británica: *M. Cocceius* (*Firmus* 1111-1114) (*Nigrinus* 875) (*Nonnus* 328) (*Pauluinus* 837) *Cantaius* 1336 225.

147 En relación al adjetivo latino *volentis* que aparece en el ara acompañando a *Tueraeus* no pensamos que esté indicando un supuesta capacidad bienhechora de *Bandua* en su "carácter de divinidad tutelar". Por una parte porque ese supuesto carácter tutelar, si es que existió, está absolutamente mediatizado por el carácter guerrero que van trasluciendo los epítetos hasta ahora analizados. Por otra parte porque pudieramos suponer que una y otra ara estuvieran significando nociones semejantes y que *Toiraeus Volentis* en vez de implicar: "*Toiraeus* propicio" indicase: "el que propicia la fuerza".

148 L(ucius) VALERIVS SILVANVS / MILES LEG(ionis) VI VICT(ricis) / (de)O TVRIACO / [V(otum)] S(olvit) L(ibens) M(erito). Este epígrafe fue leído ya por SARMENTO en 1883. Recogemos la lectura que ofrece Encarnaçâo en *DIP*. p. 293-294. Confirmando esa primera lectura.

nimo galo. Sin embargo con los teónimos que comparten significados es preciso observar precauciones [149].

3) De Freixo de Numão, Devesa, Meda, (Portugal), procedía un ara, en la actualidad perdida, dedicada a los LARES TUROLICENSES [150]. Epíteto cuya formación es claramente un gentilício que los vincula directamente con la comunidad de los *Turoli* [151].

4) No debemos olvidar tampoco las reiteradas nominaciones de ATAECINA TUROBRIGENSE / TURUBRIGENSE [152], epíteto que también indica una clara filiación con la ciudad de Turobriga

Según nuestro criterio el significado de la raíz se presta para todo tipo de combinaciones, razón que explica la enorme difusión que ha alcanzado y su indistinción a la hora de formar antropónimos, topónimos, etnónimos, etc.

Hemos planteado una hipótesis de interpretación de estos epítetos de *Bandua* de una manera conjunta. No podemos traspasar, sin embargo, de los límites de la hipótesis. En relación a si alguna de estas aras en las que aparece esta voz estan aludiendo a *Bandua*, no es fácil precisarlo. Es muy posible, y nos inclinamos hacia la aseguración, que el ara a *Tueraeus Volens* hallada en el mismo lugar que el ara dedicada a *Banda Velugus Toiraecus*, aludan a la misma divinidad. Ahora bien en relación a *Turiacus* no podemos afirmar que exista una relación pues el significado de "fuerte" lo podría vincular a otra divinidad que no fuese *Bandua* [153].

---

149 Véase al respecto Christian-J. GUYONVARC'H: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Celtiques et Gauloises, XIX. 73. Mars RANDOSATIS" *Ogam* XVI, (1-3), En-Jun 1964, p.209. En donde pone en cuestión el significado de un epíteto cuya estructura es tópica.

150 CATVENVS.D. / OCQVIRINI.F. / LARIB.TVROL / IC.CONSAGR. La lápida fue leida en 1732 por ARGOTE y confirmada posteriormente por la lectura de LEITE. Véase Encarnação *DIP*,.pp. 219 220.

151 Tal y como señala Holder: *op.cit.*II, col. 2006, aunque indica la existencia del antropónimo *Turolus* (*CIL* II 420, en Caldas de Lafões).

152 Numerosas aras fueron dedicadas a esta diosa en una zona comprendida entre los rios Tajo y Guadalquivir. Véase José Mª BLAZQUEZ MARTINEZ: *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania* Madrid, 1975, pp. 39-41.

153 El mismo presupuesto es aplicable a los *Lares Turolicenses* y, en relacion a *Atecina*, pensamos que su relación con la raiz que genera *Turubrigense* es muy diferente ya que nos encontramos ante una vinculación con una ciudad. El hecho de que la ciudad se denomine *Turóbriga* no vincula necesariamente a *Bandua Toiraecus* con ella. Hemos visto ya lo enormemente productiva que resulta esta raiz.

III.2.20. VERUBRICUS

Epíteto que ofrece el ara aparecida en Arcucelos, (Orense) y que, recientemente, fue revisada su lectura por Colmenero. Nuevamente nos encontramos con el sufijo *-brigus*, con grafía semejante a la del ara de Sta Mª de Codesedo: *Aetobrigus* o la del Mus. de Alemquer: *Etobrigus*. Como consecuencia vuelve a surgir la duda de si, en función del sufijo, hay que interpretar el epíteto como una denominación que indique una vinculación a una ciudad o fortaleza concreta o si, por el contrario, estamos ante una forma adjetivada tal y como es corriente encontrar en Galia, es decir con una significación de "fuerte valeroso".

En relación a la primera parte del epíteto, la búsqueda del significado es problematica. Los fonemas iniciales con V-, con facilidad conducen a error y aún más en estos casos de escasez de paralelos [154]. Es posible que podamos relacionarlo con la raíz indoeuropea **uer- uer@* "amable"; "hacer feliz, devoción, confianza". *ueros* " digno de confianza" "verdadero, verídico" [155]:

> gr.(hom.at.) *heosté* "firme, sólido"; aaa. *weren*, *giweren*, *giweron* "unir algo, acceder a, corresponder, satisfacer", as. *waron* "efectuar, ejecutar"; lat. *se-verus* "*sin carácter amable, rígido, severo", *asseverare, perseverare*; anord. *voerr* "amable, tranquilo, sosegado, agradable, grato, simpático", *varar* pl. "voto", *Var* "diosa de los votos", as., aaa., ags. *waer* "verdadero, verídico" = lat. *verus*, air. *fir*"verídico, verdadero", cymr. *gwir* "verídico verdadero", celta **ko-uir-os* = galo *Covirus* (air. *coair* "justo, recto" *corae* "proporción justa, correcta, verdadera"), cymr. *cywir* "recto, verdadero, verídico" [156].

Holder [157] relaciona una serie de antropónimos con esta raíz, de los cuales el más abundante es *Verus/Veros* [158] y destaca algún caso aislado de derivados como *Verosia* [159], *Verotius* [160], y *Verounius* [161]. Asimismo deriva de esta misma raíz las formas, mucho más abundantes, con la grafía *Virus* entre las que se en-

---

154 Para fonema inicial ver: W-Pok, en dónde se contemplan 12 posibilidades que presentan problemas a la hora de identificarlas en las lenguas célticas. Debemos pensar asimismo en un origen **Uper* > *Uer* según el fenómeno típicamente céltico de pérdida de -p- .

155 W-Pok I pp. 286-287.

156 En relación con estos compuestos está el v.celt *KOBRA -AS* "seguro" que da lugar al m.ir *cobair* y genera antropónimos como **Kuno-Kobro* = ir. *Conchobar* ; **Kobrantinos* = br. *Kaurantin* (Vocabulaire V.C, *Ogam* IV, nº22, Sep. 1952, p.308.

157 *Op.cit.* II, col. 240.

158 *CIL* III 5575; V 328; V 7090; 7936; VII 1124; XII 218; 1202; 1294; 2725; 3227; 3964; XIII 8784.

159 En: *Vita Lupi ep. Senonici* 8 MG SS Mer. IV, pp. 181 ,16.

160 En Castro de Rubiás, *CIL* II 2519, *cogn.*

161 Ivrea, *CIL* V 6807 50.

cuentran antropónimos [162], topónimos [163], etnónimos [164] y teónimos [165]. Con estas formas es preciso tener precaución por que existe la posibilidad de que se produzca una confusión con las derivadas de **u̯îro-s* "hombre" [166].

III.2.21. VORTEAECEUS

Epíteto que se encuentra en tres aras pertenecientes a la zona de la Beira Baixa portuguesa. En una de ellas, la aparecida en Salgueiro, Fundão, sirve como epíteto de *Bandua*; en otra, la aparecida en el yacimiento del Monte de S. Martinho, Castelo Branco, se supone esta relación ya que el ara se encuentra fragmentada transversalmente y se ha perdido la mitad superior en donde se supone iría indicado el teónimo, y, por fin, en una tercera, la hallada en Penamacor, aparece el epíteto, sólo, desempeñando el oficio de teónimo, quizá por sobreentenderse éste. Ultimamente CURADO ha sostenido la hipótesis de que el ara procedente de Malpartida de Plasencia y, hasta la actualidad leída BAN... VOR.P...IICIO, sea leída *Ban(di) Vor(tea)icio* [167]. Es una posibilidad que no podemos rechazar ni tampoco afirmar por cuanto que el estado de la inscripción no permite más que elaborar conjeturas. En principio debemos dar como seguro que este epíteto se repite en tres ocasiones y con cierta proximidad. Para José Manuel GARCIA [168] el hecho de que se repita este epíteto, es importante pues da mayor consistencia al fundamento étnico del elemento complementario del radical teonímico *Band-* "pues el hecho de encontrarse en dos locales relativamente alejados (se refiere a S. Martinho y Penamacor) muestra dos poblaciones ligadas íntimamente poseyendo una misma

---

162 Antropónimos: El más corriente es *Virus* pero también existen compuestos como *Virocantus* (*CIL* V 5883), *Virodu* (denario de plata en Bélgica), *Virodu* (cf. dios semejante), *Virolecus* (nombre picto).

163 Topónimos: *Virodunum* (1 entre lo *Mediomatrici* Str. 4,3,4,p. 193 ; Verdun, dép. Ariége ; 3) *Verdun* dép. Aude; 4) *Verdun*, dép. Aveyron; 5) *Verdun*, dép. Dordogne; 6), *Verdunum* dép. Eure 7) *Verdun* dép. Haute-Loire, etc.etc.), *Viromagos* ('campo de los viros' Suiza, canton Waadt).

164 Etimos: *Viromanduos* (aunque D'Arbois lo relaciona con *Viros* 'hombre').

165 Teónimos: *Virodactis* (*CIL* XIII 6486) y tb *Virodd* (*CIL* XIII 6486).

166 Sobre confusiones en estas formas puede verse Karl-Horst SCHMIDT: "Questions d'Etymologie Gauloise et Vénète", *Ogam* XVIII, (1-2), nº 103-104, En-MZ. 1960, pp. 97-103.

167 Fernando Patricio CURADO: "As inscições indígenas de Lamas de Moledo (Castro Daire) e o Cabeço das Fraguas, Pousafoles (Sabugal): - duas teogonias, diferente etnogénese?". Comunicación presentada al *1º Coloquio Arqueológico de Viseu*, 28 Abril-1 Mayo 1988, (agradezco al autor su amabilidad enviándome su comunicación aún inédita).

168 José Manuel GARCIA: "Contributo para a compreensão das divindades do <grupo Band>. - Uma nova ara", *Conimbriga* XVI, 1976, p. 3.

divinidad protectora de una manera más precisa y más delimitada que la dada por el área donde era adorado Band". Este autor destaca la importancia que tiene para la problemática histórico-religiosa, el hecho de que los epítetos se relacionen con entidades gentilícias -dentro de las perspectivas que postula M.L. ALBERTOS- pero añade que "hay que reconocer que la expresión adjetival no se deberá desgajar de un sentido tópico en íntima y dialéctica connotación con el elemento étnico y religioso".

Los enunciados que sostiene este autor están, según nuestra opinión, elaborados con anterioridad a haber realizado un examen de los datos. En primer lugar porque el epíteto aparece, con seguridad, tres veces y no dos, lo que quiere decir que ya existen tres poblaciones "con la misma divinidad protectora", usando su expresión y, si hacemos caso de CURADO, es posible que contemos con un cuarto caso. ¿Podemos considerar que VORTEAECIUS no se debe desgajar de un sentido tópico, tal y como afirma GARCIA, antes de averiguar si realmente está respondiendo a un topónimo? Si realmente estuvieramos ante un topónimo, ¿es un caso de geografía mítica, como hemos visto anteriormente, o se trata de una eponimización de una divinidad sobre un lugar? No queremos volver nuevamente sobre el eterno problema de las divinidades protectoras... Tan sólo decir que las afirmaciones de J.M.GARCIA se alejan de toda perspectiva de análisis sobre la religiosidad de los pueblos prerromanos, sencillamente porque, como muchos otros autores, no utiliza para ello ningún modelo ni método. Los resultados son, por consecuencia, absolutamente aleatorios.

Tal y como ha visto GUYONVARC'H en celta la V inicial es muy débil y, en la mayoría de los casos, es muy dificultoso encontrar una etimología adecuada a palabras iniciadas por -v- [169]. Podríamos pensar en una forma inicial **u(p)er* > *uer* según la evolución normal de las lenguas célticas teniendo en cuenta, además, que en la Peninsula Ibérica aparece atestiguado en uno de los grafitos de Penalba de Villastar, en lengua celtibérica: *uiros ueramos*, usado como calificativo de *Turos Carorum*. Esta voz la encontramos también en el mismo lugar bajo la forma *uoramus: Calaitos uoramos Ednoum*, más semejante a la que podría iniciar el epíteto de *Bandua*. En la Celtiberia, tal y como ha visto TOVAR "la doble forma *ueramos uoramos* se explica a través de un **uper-amos*, superlativo correspondiente al gr. *hypértatos*, lat. *summus supremus*, galés *goreu* (**werowos*) "optimus". También indica el autor la celticidad de la evolución y comprueba las formas celtibéricas con sustantivo galo: *uer-tragus* "galgo, perro

169 Christian-J. GUYONVARC'H: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques, XXXII.157 : Les VOLCAE celtiques, l'irlandais *olc* "mechant, mauvais", et le nom du *loup* en indoeuropeen", *Ogam* XXXI, (1-6), nº 121-126. En-Dec. 1969, pp.337-349.

muy rápido", *Ver-cingeto-rix* "rey muy guerrero, rey supremo de los guerreros" [170].

En relación a la segunda parte del epíteto, en Holder encontramos la voz *Tecos* en la que este autor toma de Stokes un origen **Decus* y que genera tanto formas en sorda: gales *tec, tekos* como en sonora : *Decca, Deico, Deica, Deccius, Deccia*. El significado es "claro, hermoso, bello" y, aunque pudira parecer extraño, es un epíteto corriente en un guerrero o en una divinidad guerrera. No podemos olvidar el epíteto de Marte en la Galia: *Belatucadrus*, "hermoso en el combate". Según lo dicho estaríamos ante una partícula aumentativa con un sentido de "el superior, el supremo" que estaría modificando el sentido de la segunda parte del epíteto.

III.3 REFLEXION SOBRE LAS APORTACIONES DE LA LINGUISTICA.

Una vez que han sido rastreadas las posibilidades que nos ofrece la lingüística para la interpretación de *Bandua* y de sus epítetos, vamos a proceder a reorganizar esos datos con el fin de que las informaciones que nos suministran sean más accesibles a nuestro conocimiento.

En primer lugar nos encontramos con un teónimo cuya explicación etimológica se realiza a través de una raíz indoeuropea, **bhendh-*, con un significado constante de "atar, ligar, vincular, unir, encadenar"; de donde parten acepciones como "banda, grupo, pandilla, asociación, socio, compañero (en el sentido de pertenecer a un grupo)" e incluso algún tipo de noción de tipo familiar como "pariente", pero siempre dentro de un sentido general de vinculación o pertenecia a un grupo. Otra acepción de la raíz son los aspectos vinculados al arte de la cestería, derivados también de la idea de "atar, ligar", que es constante en todas las lenguas indoeuropeas en las que esta raíz se manifiesta.

---

[170] Antonio TOVAR: "Las inscripciones Ibéricas y la lengua de los Celtíberos", *Estudios sobre las primitivas lenguas hispánicas*, Buenos Aires, 1949, pp.56 57. La alternancia que se ofrece en los grafitos de Penalba entre *ueramos* y *uoramos* permite al autor afirmar que la evolución **uper* > *for* es fonética (y no por desarrollo de un grado cero como afirmaba Pendersen). Relaciona asimismo este doblete con formas latinas y galas en las que se produce el mismo fenómeno.

Sobre una posible interpretación de *uir, ueramos* en relación con el apelativo *summus vir*, véase Francisco MARCO SIMON: *op.cit.*, p.70.

Las formas celtas en las que entra esta partícula inicial aumentativa pueden verse en Holder: *op cit* III, col.179 y ss. (aparte de *Vercingetorix* recoge formas como *Ver-cassivellauno-s, Ver-combogius, Ver-condaridubnos* etc.).

Junto a esta raíz, existe otra homóloga, *ṷendh*, que posiblemente no sea más que la sonorización de la anterior, y cuyo significado se mueve entre conceptos como "atar, ligar, unir, vincular, vendar" y que ha dado lugar, entre otras formas, al griego *ethnos* que debe entenderse inicialmente como "grupo humano, asociación".

Siendo, pues, la raíz tan constante e inmutable en sus significados, el teónimo deberá ser interpretado ateniéndose a las acepciones de la raíz, es decir, "atar, ligar, vincular" y, al mismo tiempo, tener en cuenta el sentido de "banda, grupo, pandilla, asociación".

Este teónimo aparece habitualmente acompañado de epítetos que, tradicionalmente, habían sido interpretados como de vinculación a entidades tribales o comunidades humanas de adscripción indígena que habrían sobrevivido en época romana, de forma fosilizada, en los calificativos divinos. Hemos visto que así como algunos epítetos sí responden a esa vinculación a comunidades, otros, la mayoría, nos están indicando una cualidad del dios.

Hemos conseguido agrupar como epítetos que denotan una vinculación tribal, en primer lugar, a aquellos que en su composición incluyen la voz *-briga* en un sentido de "fortaleza, ciudad"; a saber *Brialeacus, Lanobricae* y *Longobricae*, interpretando estos dos últimos como genitivos y no dativos. En segundo lugar consideramos a aquellos que presentan la habitual forma del gentilicio romano: *Araugelensis,* e *Ituiciense* (??). Ha sido posible, en algún caso comprobar por la toponimia actual o las fuentes clásicas, la existencia de comunidades así nombradas.

Los otros epítetos que acompañan al teónimo *Bandua* indican generalmente una cualidad relativa al vigor físico, al valor guerrero o bien son adjetivos conceptuales referentes a la guerra y que nos remontan a una simbología concreta con base en la religión indoeuropea y celta. Los adjetivos indicativos de vigor y fortaleza guerrera son *Apolo-Segus, Cadogus* y *Velugus-Toiraecus* (y *Toiraeus-Volens*) y seguramente todos aquellos con sufijos del tipo *-brigus* o *bregos* como *Aetobrigus*, *Etobrigus*, *Isibraegus*, *Verubrigus*, y *Veigebraegus*,. En cuanto a aquellos que nos remontan a un simbología guerrera quizá debamos considerar a *Olienaicus* y con seguridad a *Roudeaecus*. *Oleccus* y posiblemente *Ocolis* (si es que hay que leer así el epíteto) nos hablan de una vinculación a la soberanía que podría corroborar *Raeicus*.

Para algunos de los epítetos no hemos encontrado una interpretación muy convincente y, aunque planteamos algunas hipótesis nos movemos en los terrenos de la duda. Estos casos son : *Arbariaicus, Tatideaicus y Vorteaecius*.

Una vez examinados y agrupados los epítetos, no es factible continuar con la teoría de una sencilla vinculación a las comunidades tribales. En el capítulo

precedente veíamos que en la historia de las religiones no estaba constatado este tipo de divinidad "protectora" a secas, sin un matiz explicativo del carácter de la divinidad. El análisis de los epítetos está indicando el mismo presupuesto desde el momento que muestra capacidades relacionadas con el vigor físico, la guerra y la magia guerrera, al mismo tiempo que nos indica el ámbito de comparación que es necesario seguir para intentar comprender el significado de esta divinidad: el mundo indoeuropeo y, dentro de éste, los horizontes célticos. Ahora bien, antes de proceder al estudio comparativo nos detendremos un momento a reflexionar sobre las posibilidades que nos ofrece la *interpretatio romana* de *Bandua*.

III.4 ANALISIS CRITICO DE LA INTERPRETATIO ROMANA DE BANDUA

Al recopilar la epigrafía romana de *Bandua* hemos observado que en tres ocasiones se producía una cierta *interpretatio* desde una mentalidad romana hacia esta divinidad. En este apartado señalaremos los casos en los que se produce y la posible vía de investigación para su entendimiento pero, en rigor, no será posible comprenderlos en su totalidad hasta que no conozcamos más profundamente el significado de *Bandua*.

III.4.1.BANDUA SOCIO DE MARTE

De Rairiz de Veiga, Orense, procedía un ara, en la actualidad desaparecida, y que ha sido considerada como falsa por algunos autores. En el ara se vincula claramente a *Bandua* con Marte y se le adjunta el calificativo de "*Deo Vexillorum* [171]. Según nuestra opinión, el ara no es falsa y nos sumamos a los argumentos expuestos por R.Colmenero, quien afirma: "Nos resistimos a dar como falsa la presente inscripción por varias razones. La 1ª porque existe en el mismo lugar otra inscripción militar dedicada a esta misma divinidad (nº 117 : *Bandue Veigebraegus*). La 2º porque la forma *socius* más genitivo, como fórmula de *interpretatio* parece confirmarse en otra inscripción de nuestro corpus (*Iovi socio Larouco*). La 3º porque resultaría ingenuo que en las pasadas

[171] Recordemos la inscripción: DEO VEXILLOR(um)/ MARTIS SOCIO / BANDUAE ("A *Bandua*, dios de los *vexilla*, socio de Marte").

centurias acertasen en identificar, para falsificar la inscripción, a Marte con *Bandua* indígena, según se está confirmando en la actualidad" [172].

El ara nos muestra una doble relación de *Bandua*, por una parte lo vincula a los *vexilla* y, no llevando el ara otra dedicación, podemos pensar que es un voto conjunto realizado por los miembros de uno de estos efectivos; y por otra, nos indica que la naturaleza de *Bandua* posee alguna semejanza con la de Marte, pero no es identificable con él. Esta segunda información sólo puede ser explicada una vez que contemos con más datos para el conocimiento de esta figura divina y por el momento sólo es posible saber que su naturaleza es semejante a la de Marte. Procederemos, entonces, a interpretar la otra información que nos suministra el ara. Para la realización de esta labor será necesario que nos detengamos a analizar cual era el papel que, dentro del ejército romano, correspondía a la figura de los *vexilla*.

Vexillum y vexillarius en el ejército romano. Origen y significado.

Los ejércitos, según sabemos por referencias históricas tan antiguas como Homero, utilizaban estandartes como forma de identificación. La sociedad celta proporciona varios ejemplos, como el Arco de Orange, en donde se puede apreciar a los guerreros enarbolando en lo alto sus estandartes. En estas categorías pueden situarse los estandartes-dragones llevados por la caballería sármata y mostrados en la columna de Trajano. Estos Sármatas fueron enrolados en el ejército romano durante la II centuria y naturalmente, llevaron sus estandartes con ellos. Hay una clara descripción de esto en Amiano Marcelino (XVI.10.7) en su relato sobre la entrada de Constantino en Roma en el año 357 d.J.C. [173]. Al final de la cuarta centuria el estandarte del dragón era común en las legiones, según Vegetius (II.13) y el portador era denominado *draconarius* [174].

Al lado del *aquila* y el *signa*, existía bajo forma de bandera de tela flotante, una especie de insignia militar especial llamada *vexillum*. Esta insignia era reservada a los cuerpos de formación temporal y a los destacamentos, de donde procede el nombre de *vexillatio* que caracteriza a estos últimos. La palabra es fre-

---

172 Antonio RODRIGUEZ COLMENERO: *Aquae Flaviae*..p. 181,.nº.104,

173 "El estaba rodeado de dragones, entretejidos de hilos de púrpura y bordeados de doradas y enjolladas puntas de lanza, con la boca abierta a la brisa y silbando como si se encolerizasen, dejando sus colas al viento".

174 Sobre el significado y valor de los estandartes como identificación de los ejéricios Cf. Graham WEBSTER: *The Roman imperial Army of the first and second canturies A.D.*, London, 1969, pp. 134 y ss.

cuente en las inscripciones y los autores emplean el término *vexillum* para designar tanto al portaestandarte como al soldado que forma parte del destacamento [175]. Tanto la naturaleza de las tropas a las que están agregados, como el motivo originario de estos agrupamientos es variado y nada modifica su apelación. Hay pues *vexillationes* de **legionarios** de **tropas auxiliares**, o de **infantería de marina** y pueden ser encargados de defender puntos estratégicos de una provincia, de efectuar labores de policía etc.

Son dignas de mención las *vexillationes* de reclutas y veteranos. Los cuerpos de veteranos eran agrupados, en el siglo I d.J.C. al menos, tras su liberación, en cuerpos independientes. Tras la reforma de Augusto la duración del servicio militar era de dieciseis años pero el estado imponía un tiempo suplementario de cuatro años. Como consecuencia, cada legión poseía un cuerpo de reserva, de la fuerza de una cohorte, compuesta por veteranos y agrupados en torno a un *vexillum* y con un portaestandartes o *vexillatius*.

¿Cual puede ser la razón por la que una agrupación de *vexilla* dedique una inscripción a *Bandua*? ¿Podemos considerar la posibilidad de que estuviera formado por contingentes indígenas? A nuestro juicio sí, y la causa tiene su explicación en la especial configuración que fue adoptando el ejército romano en las provincias en general y en Hispania en particular.

El ejército romano tradicionalmente era abastecido por ciudadanos romanos que proporcionaban infantería pesada de primera clase pero no estaban adaptados a los diferentes tipos de lucha que iban apareciendo progresivamente en las provincias. Esta dificultad dió lugar a que se realizaran reclutamientos de grupos especializados en las provincias, bien mediante pactos con los jefes o por el proceso del mercenariado o el reclutamiento forzoso [176]. Cuando Augusto asumió el poder tuvo que encarar la urgente y difícil tarea de racionalizar el caos causado por las lealtades divididas de varios ejércitos que habían sobrevivido a la guerra civil. Los *auxilia* fueron totalmente reorganizados, se les dió un estatus regular y su reclutamiento en vez de consistir en contínuas levas, se realizará según una escala fija anual, posiblememte organizada en cerrada conexión con el censo de la población -cuyo inicial propósito era la reorganización de la taxación-. No había un sistema rígido y estandarizado para todo el Imperio pero las condiciones de servicio fueron racionalizadas. Uno de los mayores problemas era el de enviar a los soldados a servir lejos de su patria aunque esto fue parcialmente

---

175 R.CAGNAT D&S s.v.: *Vexillarius-Vexillatio*, T. V, 2, col. 776 y ss.

176 Tito Livio describe, por ejemplo, el enganche de 1000 arqueros y honderos de Siracusa en el 217 a.J.C. para luchar contra Anibal (XXII,37). Es de destacar que la utilización por parte de César de la caballería en su lucha contra Pompeyo, tuvo su origen en su sorpresa ante la actuación de la caballería gala.

177 Graham WEBSTER: *op. cit.*, pp. 142 y ss.

resuelto cuando estas unidades cesaron y comenzaron a ser reclutados en las propias áreas. Parece posible que con Augusto comenzase a otorgarse la ciudadanía romana en pago por los servicios, pero fue durante la época de Claudio cuando se generalizó este privilegio que a la Península Ibérica no llegará hasta el 89 a.J.C. tras el asedio de Asculum [178].

Es interesante destacar que las unidades de los *auxilia* eran generalmente mandadas por sus propios jefes y parece probable que su organización interna fuera confiada a sus comandantes y se rigiese por sus costumbres locales [179]. Ya hemos señalado que los *vexilla* conservaban sus estandartes.

Desde el inicio de la conquista de la Península Ibérica los textos de los historiadores hacen referencia al hecho de que los *Hispani* lucharon al lado de las tropas romanas. Tal y como indica LE ROUX el reclutamiento militar de auxiliares traduce, por parte de los romanos, una necesidad de adaptación a las condiciones de lucha indígenas .

En un momento en que la lucha -pero no el ejército-, era permanente es necesario utilizar la fórmula romana de la **conscripcion territorial** y, de esta manera, la provincia se convierte en una fuente de recursos disponibles.

Varios autores están de acuerdo en que el reclutamiento, en la Península Ibérica, bien fuera mediante un *dilectus* forzoso, o un pacto, se realizó posiblemente mediante la base de la organización social prerromana; las tropas conservarían su carácter étnico y serían mandadas por sus propios jefes [181]. La importancia de la caballería hispana, tal y como ha visto Le Roux, respondería no solamente a la implantación, bien atestiguada del caballo en la Península, sino al lugar privilegiado del caballero cuyo papel en la guerra reenviaba a la jerarquía social indígena. Y ya hemos visto que en otras provincias la caballería, formada por *auxilia* era mandada por sus propios jefes. Ahora bien, este ejército permanente, formado en gran parte por *auxilia*, si bien contribuyó a la estabilidad, no fue un factor desencadenante de la romanización ya que, por una parte los indígenas no se integraban en el ejército romano, en los campamentos se situaban en lugar

---

178 Id. *op. cit.*, pp. 45 y 144 y ss.

179 En el caso de las *Alae*, formadas por caballería, su mando llegó a estar en la escala de promoción para la carrera equestre a partir de la racionalización efectuada en la I Centuria. Desde ese momento dejaron de ser mandadas por jefes indígenas y el cargo era el de *prefecto*. (Id. *op. cit.* pp. 146-147). Pero lo que es importante es destacar la posibilidad de que un jefe indígena pudiera tomar parte del ejército romano dirigiendo a sus propios soldados.

180 Patrick LE ROUX: *L'Armée Romaine et l'organisation des Provinces Ibériques d'Auguste a l'invasion de 409*, Publications du Centre Pierre Paris, p. 38.

181 Id. *op cit.*, p. 40 y José Manuel ROLDAN HERVAS: *Hispania y el Ejército Romano: Contribución a la Historia social de la España Antigua*, Salamanca, 1974.

aparte, y además tenían poco contacto con la población prerromana y por otra, terminado el servicio no volverán a su lugar de origen [182].

En contra de lo que pudiera parecer, los *auxilia* no necesariamente proceden de zonas montañosas y marginales sino de asentamientos urbanos. En la Tarraconense está atestiguado su agrupación por pueblos, *conventus* o *populi* [183]. En relación a su estatus sabemos que, a partir de los Flavios, aumenta la concesión del derecho de ciudadanía progresivamente, aunque no era concedido en general sino a individuos particulares. Lo que sí es sabido es que era concedido a hijos de antiguos *auxiliares*. También es posible que la concesión del *ius latii* permitiese el uso de *trianómina* sin ser ciudanos romanos lo que explicaría, en muchos casos los extraños *trianómina* que portan algunos soldados.

Por último antes de reflexionar sobre la repercusión de estas formaciones de indígenas, -en el seno del ejército romano-, sobre la religión prerromana; nos detendremos un momento a examinar la actuación de la *Legio VII Gemina*.

Formada por Como tropa auxiliar de la *Legio VII G.* estuvo la *Cohors I Gallica Equitata Civium Romanorum* cuya duración fue de la segunda mitad del siglo II al siglo IV. Se sabe que estuvo destacada en el distrito minero de Tres Minas de Portugal [184].

Recapitulación

1º. El ara que nos ocupa es una dedicación conjunta realizada por un tipo de destacamento militar romano <los *vexilla*> a una divinidad que pertenece al conjunto de creencias religiosas de la población prerromana <*Bandua*>. Ahora bien, una vez que han sido examinados el origen y evolución de los *vexilla* y de los *auxilia*, las razones de la existencia de esta ara se vuelven más claras.

2º. Los *vexilla* eran destacamentos militares reunidos para una operación y agrupados bajo un estandarte que los identificaba. Podían perfectamente estar integrados por tropas auxiliares y, en este caso, conservaban los estandartes primitivos pertenecientes a su comunidad de origen y posiblemente sus costumbres y su jefe.

---

182 Esta visión del poco efecto romanizador ejercido por los *auxilia* es compartida por Le ROUX y ROLDAN, en contra de otras posturas sumamente optimistas.

183 *Cantabri, Astures, Gallaeci, Cigorrorum.*

184 Sobre este tema Cf. la obra antes citada de ROLDAN y de Antonio GARCIA y BELLIDO: "Cohors I GALLICA EQUITATA CIVIVM ROMANORVM" en *Conimbriga*, I, pp. 29-40.

3º. Los *auxilia* eran grupos de indígenas reclutados para cubrir las necesidades del ejército romano y que, generalmente, por ser reclutados a través de las comunidades prerromanas, se mantenían como un grupo cohexionado, conservando igualmente sus costumbres e incluso su jefe.

4º. La *legio* VII, formada por hispanos mandaba *vexillationes* a las zonas mineras del Noroeste y tenía como tropa auxiliar a la *Cohors I Gallica*.

Es posible que podamos reunir todos estos hechos para articular una hipótesis : sería factible considerar que *Bandua*, que aparte de su definido carácter guerrero, mantiene algún tipo de vinculación a las comunidades prerromanas; hubiera sido adorado por un grupo cohexionado. Es decir un grupo de guerreros perteneciente a una comunidad determinada que tuvo entrada en el ejército romano a través de los reclutamientos de carácter tribal. Este grupo, dentro del ejército, podría perfectamente continuar con su cohexión interna y era factible, además, que conservase sus estandartes, su religón y, sobre todo, una divinidad que por su grado de vinculación a un grupo humano, actuase de lazo de unión.

No creemos que sea una casualidad el hecho de que en el mismo lugar apareciesen dos aras dedicadas a *Bandua*, una ofrecida por *vexilla* y otra por el *signifer* de la *Cohors I Gallica*, que sabemos estaba nutrida por *auxilia*. El *signifer* en cuestión porta *trianómina* pero su onomástica casi con seguridad no es romana sino indígena romanizada.

Posteriormente comprobaremos el carácter guerrero de *Bandua* a través del análisis comparativo, aunque ya es posible traslucirlo tomando como base alguno de los epítetos que se adjuntan al teónimo. A la luz de nuestros conocimientos opinamos que sería posible pensar en una divinidad vinculada a determinadas comunidades guerreras y que pervivió en el seno del ejército romano asociada a estos grupos indígenas que, reclutados por levas conjuntas, mantuvieron su cohexión interna, facilitada por el funcionamiento de los destacamentos en zonas provinciales. A lo largo del presente trabajo se podrá comprobar si esta hipótesis es posible mantenerla o, si por el contrario todos las datos aquí presentados no son más que fruto de la casualidad.

Bandua socio de Marte

Según nuestra opinión este encuadramiento de *Bandua*. como **socio** de Marte está indicando, nuevamente, las diferencias irreconciliables que existen entre los dioses prerromanos y sus "homólogos" romanos. Esta dificultad no es desconocida ni por el estudioso de las religiones prerromanas peninsulares ni por

los que han abordado el estudio de la religión gala. Tanto en la epigrafía como en las fuentes clásicas hallamos una cierta vacilación a la hora de atribuir epítetos divinos de origen prerromano a divinidades romanas. Como veremos posteriormente la razón más importante reside en que los dioses indoeuropeos en general y celtas en particular, poseen una plurivalencia de la que no gozan las rígidas concepciones religiosas romanas y, concretamente en el caso de los dioses de la guerra el problema se agudiza por una especial concepción de la guerra entre estos pueblos [185].

III.4.2 MERCURIUS ESIBRAEGUS = BANDUA ISIBRAEGUS?

En la zona de la Beira Baixa portuguesa se produce un fenómeno de coincidencia de epítetos. El mismo epíteto que acompaña por dos veces a *Bandua* aparece calificando a Mercurio [186]. El lector de la inscripción, emite una hipótesis de *interpretatio* en sentido inverso, es decir, se plantea si, en este caso, Mercurio podría tener un papel de protector de un grupo tribal [187]. En nuestra opinión la *interpretatio* no debe nunca ser realizada en sentido inverso, sino que, lógicamente, podremos interpretar a *Bandua* <la divinidad que, en principio desconocemos> a través de algún aspecto de Mercurio <de características más conocidas> pero no adjuntarle a Mercurio supuestas características de *Bandua*. Es muy posible que debamos entender esta aplicación de un epíteto de *Bandua* a Mercurio dentro de la misma perspectiva por la que en Galia se utiliza el mismo epíteto para calificar ora a Marte, ora a Mercurio. Las razones son las mismas que referimos antes: por una parte la imposibilidad de traducir a un rígido esquema romano las complejas divinidades prerromanas y, por otra, la especial caracterización que los dioses de la guerra poseen en el mundo celta. Es posible, repetimos, que la concepción de la guerra y de sus divinidades goze también, en este región, de una cierta complejidad tal y como correspondería a una estructura religiosa arcaica, propia de comunidades indoeuropeas primitivas; como, por otra parte, serían los pueblos adoradores de *Bandua* [188].

---

185 Volveremos sobre este tema posteriormente, Sobre los dioses de la guerra en el mundo celta ver Françoise LE ROUX: "Aspects de la fonction guerrière chez les Celtes". *Ogam* XVII, f. 1-2, 1965, pp. 175-188.

186 También aparece sin teónimo, desempeñando su función, en una ocasión, tal y como hemos tenido ocasión de comprobar en el anterior capítulo.

187 José Manuel GARCIA: *Epigrafia Lusitano-Romana do Museu Tavares Proença Junior*, Castelo Branco, 1984, pp. 65-66 nº11.

188 Sobre la existencia en la Gallaecia antigua de un tipo de dioses pertenecientes a la segunda función indoeuropea Cf. J.C.BERMEJO BARRERA : "La guerra de los bárbaros y Marte Cosus" en

Es así que esta confusión de epítetos entre *Bandua* -socio de Marte- y Mercurio, refleja el mismo esquema de *interpretatio* que se produjo en Galia. Es posible pues, que la comparación con los horizontes célticos nos desvele cúal es el origen de ésta confusión.

III.4.3 BANDUA ARAUGELENSIS = FORTUNA /TYCHE

La forma de conseguir entender la asimilación que se establece entre *Bandua Araugelensis* y la representación iconográfica correspondiente a *Fortuna/Tyché* hay que buscarla en el origen y significado de esta iconografía en los horizontes grecorromanos; así como los de *Tutela*, pues *Bandua* ha sido interpretada como una divinidad con las funciones de Tutela, a partir de la representación que aparece en la pátera que nos ocupa.

En principio, a la altura de nuestra actual investigación, de *Bandua* sabemos que mantiene algún tipo de relación con las comunidades prerromanas, posiblemente con cofradías de guerreros y, asimismo, que varios de sus epítetos nos llevan hacia atributos guerreros o relacionados con el vigor físico mientras que el teónimo se mueve dentro de los conceptos "atar, ligar, unir". Trataremos pues de observar si la vinculación de la iconografía de *Fortuna/Tyché* con *Bandua* responde a algún rasgo más que el de mantener una relación con una comunidad.

III.4.3.1 Comenzaremos por analizar la figura de la **TYCHE** griega.:

Tyché es una divinidad relativamente reciente dentro del panteón griego y no será, en principio, más que una idea personificada, la abstracción de la casualidad y el azar. Entre los poetas, comienza por no ser más que un *daimon* de aparición pasajera que no tiene realidad más que para el caso en que es invocada; es más, la expresión que la designa hace dudar entre el nombre común y el propio. Desde el momento que el lenguaje le da una personalidad distinta ya la relaciona con la ley inmutable que rige el universo [189].Hasta las guerras Médicas *Tyché* es apenas una figura poética, pero jamás una divinidad popular; después, los poetas le confieren un lugar entre los dioses, le atribuyen

Mitología y Mitos...2 pp. 87-106. En donde, además de demostrar la existencia en la Gallaecia Antigua de un tipo de dioses de la guerra pertenecientes a la segunda función indoeuropea, plantea la posibilidad de la existencia de comunidades de guerreros indoeuropeos adoradores de este tipo de dioses, tal y como sucedería en Grecia con las cofradías de guerreros de Ares.

189 Es así que PINDARO, que la llama hija de *Zeus Eleutherios*, le da el epiteto de *Soteira* y la situa entre las *Moiras*, como la más potente de ellas. ARQUILOCO dice de *Tyché* y de *Moira* que ellas disponen del destino de los mortales. En ALCMAN, si la restitución del pasaje es cierta, aparece como hermana de *Eunomia* y de *Peitho* e hija de *Prometheia* (ver A Hild. en *D.S.*).

las funciones de *própolos* y la invocan bajo forma personal en circunstancias especiales.

Encontramos por primera vez a *Tyché* en el Himno a Démeter y en la *Teogonía* [190] donde es considerada una Oceánide, compañera de Perséfone [191]. Los antiguos habían ya destacado que Homero no conocía esta divinidad ya que en la Iliada y en la Odisea no existe ni como nombre común, datos por los que podemos afirmar que está excluída del Olimpo homérico. Los rastreos efectuados sobre esta figura divina llevan a la conclusión de que en ninguna de las ciudades griegas el culto de *Tyché* es anterior al siglo quinto.

El desarrollo y difusión de *Tyché* se deberá, sobre todo, al hecho de ser una noción abstracta, lo que le permitirá asimilarse a otras divinidades formando cópulas y, en ocasiones substituyéndolas [192].

Entre los autores griegos del siglo V y IV los empleos de la palabra *Tyché* son muy variados. En principio la hallamos en el sentido antiguo del favor de los dioses, en otros, su influencia es diferente pues se dirige tanto en un sentido como en el contrario. Frecuentemente la intervención de *Tyché* es semejante a la de los dioses, pero siempre está presente la idea de una posible sorpresa, una mudanza inexplicable. En boca de poetas es la culpable de desgracias o fortunas inmerecidas. Muchas veces es simplemente sinónimo de *Moira* con todas las significaciones de que esta divinidad es susceptible, es decir, las que designan la intervención suprema de los dioses y, bien que mal, su acción providencial en el mundo y también encarna la idea de la muerte tanto extraordinaria como natural, al igual que *Moira*. En estos diversos empleos el término expresa menos una divinidad personificada que una influencia demoníaca. De los juegos y las luchas donde la suerte favorable tenía una gran importancia, el hábito de invocar a *Tyché* pasa a todos los episodios importantes de la vida pública y privada. Los griegos brindaban "*Por la buena suerte*", al igual que hacían libaciones de vino puro a los *daimones*.

En los momentos de la Guerra del Peloponeso, sobre todo, y también durante la dominación macedónica, es la explicación de la desgracia, de la confusión en la vida de los individuos y de las naciones. Es entonces que *Tyché* es denominada potencia funesta y ciega y se expande la creencia de que los actos más enérgicos o las inspiraciones más sabias nada pueden contra ella. Esta convicción impía y descorazonadora que la suerte tiene, adopta una fuerza nueva cuando Grecia cae bajo la dominación romana. El culto de FORTUNA influye poderosamente sobre el de *Tyché* en las ciudades de Grecia y Asia Menor.

---

190 *Hymn. Dém.* 420; *Theog.* 360.

191 A. HILD D&S T II (2ª parte) s.v. FORTUNA-TYCHE, col. 1264-1268.

192 Caso por ejemplo de *Agathodaemon*.

En Píndaro (*Frag.*41 Sn) aparece como la más potente de las Parcas y al mismo tiempo como *Pherèpolis* (*Fragm.*39 Sn) y, como **representante o protectora de cada ciudad**, adquiere gran importancia en el mundo griego y helenístico, a partir de finales el siglo IV. Es frecuente que la originaria diosa ciudadana aparezca como *Tyché* (por ejemplo Afrodita y Afrodisiada). En Egipto y en el Asia anterior es constantemente adorada como *interpretatio Graeca* de diversas divinidades locales (por ejemplo Isis con la que se funde a veces en una Isityché, Cibeles, Atargatis, Astarté, Gad).

En su figura domina siempre lo abstracto y lo conceptual. Para caracterizarla, por tanto, pocos atributos son estables, acordes con el significado más o menos alegórico, y, generalmente, eran característicos también de otra divinidad con la que se emparentaba. Así la *Tyché* de la representaciones antiguas tenía en común con muchas otras el *pòlos*, la pátera y el cetro; la corona mural con Cibeles y con divinidades ciudadanas personificadas; el haz de espigas con Démeter y otros; la cornucopia, el globo, la rueda, la palma y el timón con Némesis, Fortuna y Niké; el niño Pluto cogido de una mano con Eirene [193]. Hay pocas representaciones de *Tyché* anteriores a la conquista romana: La Tyché de *Boupalo* para la ciudad de Esmirna, conocida por las referencias de Pausanias, al igual que la Tyché de Damofón de la que carecemos de todo detalle. La atribuída a los escultores Jenofonte y Calistonico y que llevaba al pequeño Pluto sobre el brazo, (se puede relacionar con uma moneda de Melos). La *Tyché* que Praxíteles había esculpido para un templo de Megara, posiblemente sea la que aparece sobre numerosas monedas de esta ciudad con la efigie de varios emperadores romanos. Resta la *Tyché* de Antioquía obra de Eutiquides, de la que existen numerosas reproducciones sobre monedas. Fuera de estas obras diversas no existe nada que permita afirmar que *Tyche* haya sido representada corrientemente y de manera reconocible por los artistas griegos, antes de la conquista romana y de la influencia de *Fortuna*. No hay excepción para el caso particular de *Agathodaemon*, el bajo relieve hallado en Aquileia mostrando a este genio bajo la forma de un *phallus* alado, al lado del que está *Fortuna*, reconocible por el timón, ya que es posterior a Augusto como todas las representaciones de esta figura [194].

Vemos pues como la figura de *Tyché* se creó por asimilación a otras divinidades, partiendo de una abstracción. A decir verdad el CUERNO DE LA ABUNDANCIA es el único atributo de *Tyché* según las ideas griegas y no es escogido más que por asimilación. El POLOS O MODIUS que Pausanias señala entre los trazos de la *Tyché* de Boupalo, es quizá menos propio de la diosa que

193 *Encyclopedia dell'Arte Antica*, s.v. TYCHE (1038-1040).

194 J.A.HILD *op.cit.*

el cuerno de la abundancia. En lo que concierne a la RUEDA, símbolo de la versatilidad, o la esfera y el globo, que tienen el mismo significado : el del Imperio sobre el que se extiende el poder de Fortuna, son atributos de origen romano, como el timón.

De éstos atributos, encontramos en *Bandua Araugelensis*: la corona mural, símbolo ciudadano, el cuerno de la abundancia y la pátera, atributos que, salvo la corona mural, poca información nos suministran sobre *Bandua* debido a estar prácticamente desprovistos de significado por su generalización. La corona mural, atributo que *Tyché* adopta en su contacto con las divinidades ciudanas griegas nos reitera en nuestra idea de la existencia de una vinculación de *Bandua* con las comunidades prerromanas.

En relación a la unión de *Tyché* a las ciudades es preciso señalar que es en la época de los Diádocos que comienzan a realizarse las primeras representaciones tanto como FUNDADORA DE VILLAS Y CIUDADES como siendo ENCARNACION DE LA FORTUNA GLORIOSA DE UN SOBERANO (bajo estas ideas tenemos representaciones de la diosa sentada sobre un trono portando un cetro y un cuerno de la abundancia [195]).vaso La mayor parte de las figuraciones representan a *Tyché* como **divinidad ciudadana**, en cuyo caso no es siempre posible distinguir, por la representación, si la divinidad es *Tyché* o una ciudad [196]. La *Tyché* ciudadana aparecía frecuentemente individualizada con un atributo geográfico particular (monte, humo etc.) o bien con un edificio célebre en la mano, con una estua de culto o con los atributos propios de la divinidad protectora de la misma ciudad. (así en Alejandría se revestía con los de Isis, con los de Heracles en Heraklea etc.); a veces también con atributos que recuerdan el nombre de la ciudad [197]. Existe también algún tipo de *Tyché* ciudadana sentada. A la *Tyché* de las ciudades, vulgarizada en Oriente por influencia romana, parece corresponder en Occidente, y muy particularmente en España, la TUTELA que da su nombre a un gran número de localidades (*Tudela*).

---

195 Un caso curioso es la representación del vaso de Berenice en que esta reina aparece figurada como *Tyché*. En esta linea está la representación de la *Tyché* de Antioquia, La diosa se figura como la CIUDAD MISMA: "sentada sobre una roca, porta en la mano derecha un haz de espigas y sobre la cabeza una corona mural. A sus pies brota del agua el busto de Oronte, personificación del río que cruza la ciudad." (Id., *op. cit.*). Asimismo *Tyché* FUNDADORA DE CIUDADES es representada sobre gemas: portada sobre un toro -como Europa-, sobre un cordero -como Hellé-, sobre un delfín y provista de un tridente -cuando se trata de una ciudad marítima.

196 Hizo época la *Tyché* en bronce de Antioquía, obra de Eutyquides, cuyo tipo fue repetido hasta la baja época imperial, sin diferencia de géneros artísticos: en plástica mayor y menor, sobre monedas y lucernas de terracota, en forma de vaso de vidrio, en las pinturas murales y en las ilustraciones de los libros.

197 P.e. una manzana <mela> en Milo, un ancla en Ankara etc.

No observamos, pues, en la primitiva figura de *Tyché* los restantes rasgos de *Bandua* como la guerra ni mucho menos la explicación del significado del teónimo. En principio la iconografía suministrada no se refiere más que a la relación con la comunidad que, como ya hemos visto no es suficiente para explicar el carácter completo de esta divinidad. Analizaremos, pues, la figura de la *Fortuna* romana por si en ella encontrásemos rasgos más afines a *Bandua*.

III.4.3.2 El origen y el significado de la figura de la diosa **FORTUNA** es un problema que, en la actualidad, mantiene abierta una discusión. Diversas posturas se han adoptado ante la interpretación de una diosa que, tras su asimilación con *Tyché*, pierde su fisonomía para convertirse en una diosa del azar. La diversidad de templos y santuarios que le fueron consagrados en Roma y en Italia indican, a todas luces, que nos encontramos ante una divinidad muy superior al estatus de simple *daimon* que fue en su día *Tyché*. Nada tiene que ver *Fortuna* con ideas personificadas ni con materializaciones de imágenes poéticas que son el origen de *Tyché*. Desde que tenemos noticias de su existencia es una divinidad con varios lugares de culto en el Lacio y con, al menos, un mito :el concerniente al acceso a la soberanía de *Servio Tulio* [198].

La diversidad que muestran las advocaciones de Fortuna complican su análisis. El primer problema se deriva ya de su etimología. Es así que los latinistas se han visto confundidos por la doble forma que, en ocasiones, presenta el nombre: *Fors Fortuna* [199] y que G. Dumézil ha relacionado con un viejo nombre indoeuropeo, ya sin etimología radical en la lengua común, ligado a la teoría de la realeza adquirida por "alabanza calificante" y que en la India habría generado el mismo nombre del rey, mientras que en Roma sería el de la diosa protectora del rey [200]. La Fortuna primitiva forma parte, pues, de una serie mitológica centrada en torno al acceso a la soberanía de un rey justo o la caída de uno injusto, atestiguada también entre los Indios y los Celtas [201]. En este sentido debemos señalar que Dumézil establece un paralelo entre Tanaquil, madre de Servio, al que ayuda a alcanzar la soberanía, con las encarnaciones diversas de la Soberanía de Irlanda. Por otra parte, Dumézil indica que a Tanaquil habría que

---

198 Jaqueline CHAMPEAUX: *Le Culte de la Fortune à Rome et dans le monde Romain des origines à la mort de César. I Fortune dans la religion archaïque*, Ecole Française de Rome, 1982, passim.

199 "De una parte *Fors* (tema *Forti*), y de otra *Fortuna* (derivado de un tema **Fortu* atestiguado por el adjetivo *fortu-itus*)". Georges DUMEZIL: *Servius et la Fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Gallimard, Paris, 1943, p.214. Sobre el censo romano véase también de este autor : *Idées Romaines*, Paris, 1969.

200 Id., *op. cit.*, passim y p. 214.

201 Id., *op. cit.*, passim.

relacionarla posiblemente con Fortuna, diosa a la que Servio le debe todo [202]. ¿Podríamos, pues, relacionar a la primitiva Fortuna con una diosa soberana al estilo irlandés? No es posible realizar tal afirmación si trabajamos con cierto rigor pero sí cabe destacar que existen rasgos que las asemejan: la estrecha vinculación a la soberanía, (leyenda de Servio) la relación con la guerra (leyenda de Coriolano), la actividad oracular (Fortuna Primigenia en Preneste [203] y la doble Fortuna del Templo de Antium). Si esta vinculación, fuese cierta, se explicaría la posterior asimilación a la *Tyché* griega ya que este tipo de soberanas son las detentadoras de la riqueza en cuanto que son las "señoras de la tierra" y de ellas depende que la tierra produzca o no frutos, por ejemplo. La crítica que realiza Champeaux a las teorías de Dumézil sobre la posible relación de Fortuna con los mitos de acceso a la soberanía no están sólidamente argumentadas según nuestra opinión. Por una parte, porque Dumézil no identifica a Fortuna con Bhaga "la parte", tal y como parece entender esta autora, sino que señala la equiparación funcional entre ambas figuras que, ligadas a la soberanía, son detentadoras de la riqueza. Por otra, la coincidencia que Dumézil señala entre la ceguera de ambas figuras, no es utilizada como un motivo para equipararlas por un rasgo físico, que de hecho, tal y como señala Champeaux, Fortuna adopta en una época tardía; la comparación que establece Dumézil es meramente conceptual, y se inserta dentro de sus análisis sobre las mutilaciones voluntarias y funcionales [204].

Es evidente que las posteriores advocaciones que sufrió Fortuna a lo largo de su historia son especializaciones, que en principio, para nada niegan su unidad. Ahora bien esto no quiere decir que la primitiva soberana no se fuera desdibujando, sobre todo en contacto con las divinidades locales del Lacio [205].

---

[202] Id., *op. cit.*, p. 229. Sobre la Soberanía de Irlanda Cf. Françoise LE ROUX & Christian-J.GUYONVARC'H : *MORRIGAN - BOBD - MACHA. La Souveraineté Guerriere de l'Irlande. Celticum* 25,(Suplemento de *Ogam*), Rennes, (2ª Ed. Dec. 1983).

[203] Sobre *Fortuna Primigenia* ver Georges DUMEZIL: *Déeses latines et mythes védiques. Latomus* vol XXV, Bruselas, 19567, pp. 71 78.

[204] Sobre el tema de las mutilaciones funcionales puede examinarse : Georges DUMEZIL: *Mitra - Varuna. Essai sur des representations indo européenenes de la Souveraineté.* Presses Universitaires de France, Paris, 1940, pasimm (y sobre todo p. 114), en donde examina las mutilaciones voluntarias de Odinn (que pierde su ojo para alcanzar la sabiduría y la "videncia"), Tyr (que pierdde su mano, puesta como falsa garantia, para la salvación de los dioses), Ouranos (el creador "castrado"), etc, realizadas acorde con su función. Es así que la ceguera de Fortuna, aunque sea tardía es semejante a la ceguera de Bhaga porque es la que corresponde a su función de Distribuidora; está indicando únicamente que los esquemas en relación a la mutilación funcional están vivos.

[205] *Fortuna* era adorada en multitud de templos y bajo diversas advocaciones tanto en Roma como a lo largo del Lacio.

En primer lugar haremos referencia a los templos existentes en Roma en donde la leyenda relacionaba a la diosa con uno de sus reyes legendarios: Servio Tulio, que se habia elevado desde la condición servil. El templo que le habia erigido este rey era tenido como el más antiguo y estaba si-

Dumézil reconoce que la personalidad y orígenes de la diosa son complejos y difíciles de interpretar pero indica que para haberse convertido en una diosa del azar sería necesario que este rasgo estuviera presente en sus características, aunque fuese levemente. Si seguimos de cerca la llegada al poder de *Servio*

---

tuado en el *Forum Boarium*. Se le llamaba *Virgo Fortuna* y se decía que Servio la había vestido con una toga. La Fortuna del *Forum Boarium* debido a sus extensas competencias, es la más universal de todas las Fortunas de Roma y también la más antigua, anterior a las especializaciones. Sus funciones son la protección de los matrimonios y de la persona real. Existía un templo antiguo consagrado por Servio Tulio fuera de la ciudad sobre la ruta del puerto (*via Portuensis*). La divinidad allí honrada era la personificación de la suerte favorable, FORS FORTUNA y tenía un carácter popular.

Los dos templos más célebres que menciona Tito livio son el de *Fortuna Primigenia* y el de *Fortuna Equestris*.

El culto de Fortuna en la campiña de Roma y en el Lacio era probablemente más antiguo que el de la villa misma.

Se destaca, en primer lugar la *Fortuna Primigenia* de Preneste: Estrabón (V,3,11) indica: "Préneste es la villa donde se halla el templo de la Fortuna, célebre por sus oráculos". De todos los santuarios que le eran dedicados en Italia, el que poseía bajo el nombre de Fortuna Primigenia y donde ella rendía sus oráculos por las "suertes" era, sin duda, el más ilustre y magnífico. Aparece representada con un cetro, símbolo de la soberanía local y política de la ciudad, presidiendo a la mayoría de los dioses de Olimpo.

La Fortuna de Antium no era menos célebre y también poseía un oráculo. Aunque no se habla más que de una divinidad, en las monedas aparece como doble. En algunos casos una de las figuras lleva un casco la otra una diadema. Ambas apoyadas en una tribuna y rodeadas de delfines o de cabezas de carnero.

El santuario de Fortuna Muliebris estaba situado fuera de la ciudad de Roma, En el lugar donde gracias a la intervención femenina se salvó la ciudad, al intervenir la madre de Coriolano ante su hijo y convencerlo de no llevar a los Volscos contra Roma.

No hay divinidad que los Romanos hallan adaptado mejor a todas las circunstancias de la vida pública o privada, a todos los individuos, a todas las colectividades que Fortuna. En principio representaba la condición privada de cada hombre: Privata. El sexo masculino tenía a su disposición una Fortuna Barbata que presidía la entrada de la juventud en la virilidad. Las adolescentes veneraban a Fortuna Virgo, en principio, la que cubierta con un velo tenía su templo sobre el Forum Boarium. Era a ella que las adolescentes ofrecían sus vestidos, tanto en la época de la pubertad como en la del matrimonio. La Fortuna Virilis que tuvo un templo en Roma después del reinado de Servio Tulio, era para las mujeres la personificación de la suerte en matrimonio. La honraban en una fiesta el 1 de Abril día en que, después del 114 a.J.C. se sacrificaba igualmente a Venus Verticordia. Las mujeres de baja condición le dirigían su homenaje en los baños públicos bajo el vocablo de Fortuna Balnearis. La más célebre de las Fortunas relacionadas con la vida de las mujeres era la Fortuna Muliebris cuyo culto y su institución se pone en relación como ya vimos con la famosa leyenda de Coriolano, la fiesta anual era en las calendas de Diciembre y sólo las mujeres que se habían casado por una vez tenían el derecho de tocar la estatua. A adjuntar a esas diversas interpretaciones de la diosa honrada especialmente por mujeres está la Fortuna Mammosa, es decir la de las mamas flácidas y colgantes, que había dado su nombre a un vicus de la región del palatino y parece haber sido la patrona del bajo pueblo.

Los romanos personificaban también a la Fortuna de las familias y de las asociaciones: las inscripciones que conciernen a las primeras dan numerosos ejemplos. Que los colegios de artesanos e incluso ciertas asociaciones comerciales se hayan situado bajo bajo la protección de una Fortuna especial es un hecho natural y conforme con las costumbres romanas. El documento más curioso es un cipo de mármol, hallado cerca del Emporium que lleva una dedicación a la Fortuna Horreorum, con los emblemas de la rama, la bola, el cuerno de la abundancia, propios de la diosa y, en ocasiones un carro.

Tulio, en la que "toma parte" incuestionable, la diosa Fortuna [206], observamos que esta noción de azar, y sobre todo de destino, está presente [207].

Según nuestra opinión, de todas las teorías manejadas para analizar el origen de la figura de Fortuna, sólo la del origen indoeuropeo se atiene a la realidad. El origen griego es inviable por cuanto que desde que conocemos a Fortuna su importancia es muy superior a *Tyché*. La idea de un origen etrusco reposa, en su mayor parte, sobre sus lazos de culto, y el de sus santuários, con *Servius Tulius*, con el *Mastarna* de la tradición etrusca. Es en Nortia que los romanos del Imperio reconocen la divinidad etrusca más próxima de su Fortuna pero, la Fortuna latina, no le debe nada de su personalidad ni de su existencia ni se podría ver en su culto una simple filial del santuario etrusco de Volsinia. Por último, la idea de relacionar a *Fortuna* como una heredera directa de la "Gran Diosa Madre" nos parece aún más conflictiva. No es este el momento ni el lugar para reflexionar sobre el espejismo historiográfico de la "Gran diosa Madre Neolítica dadora de vida y de muerte" porque sencillamente si es que existió, cosa que dudamos, lo ignoramos todo sobre ella [208].

¿Encontramos en la primitiva figura de Fortuna rasgos que nos lleven a pensar en una posible identificación con Bandua? En rigor no, pues en esta figura aún no están desarrollados los caracteres de Fortuna ciudadana y, la relación con la guerra es, a nuestro entender, de tipo negativo ya que actúa como protectora de fronteras contra el enemigo no como divinidad de la guerra propia-

---

206 La cual supone para *Servius* lo que Júpiter era para Rómulus o *Fides* para Numa. Georges DUMEZIL : *Servius et la Fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*. Gallimard. Paris, 1943, p. 176.

207 Es así que Servio en sus inicios tiene entre otras virtudes "saber acomodar los destinos" asimismo "el ha recibido del destino el más bello y rico capital" etc. Id., *op. cit.*, pp. 177 y ss.

208 Sobre el tema de la Diosa Madre ver J.C. Bermejo : "Religión Micénica y religión griega: Problemas metodológicos",.*Gallaecia* 8 (en prensa), en donde se trata el problema de las grandes diosas en relación al mundo micénico y demuestra la falta de base de los argumentos empleados: 1º en la elaboración de la teoría, que brota de una interpretación conjunta de datos de diferente origen y cultura. 2º en la aplicación de esta teoría al mundo micénico por Evans y Nilsson ya que es considerado un hecho en sí mismo y la mayor parte de los investigadores ni se plantean el origen de la teoría.

Recuerda Bermejo las últimas teorías sobre la economía primitiva en las que, contrariamente a la historiografía tradicional que situaba al hombre primitivo en un estado de indigencia supina, súmamente preocupado por la enfermedad, la fecundidad y sobre todo por la procura de alimentos, se demuestra que las sociedades primitivas vivían en una relativa abundancia. Bermejo realiza también un análisis de las obras teóricas fundamentales sobre la Diosa Madre, encuadrándolas en su tiempo y preguntándose sobre todo que si este culto hubiera existido, tal y como indica esta corriente historiográfica, ¿Cómo es qué no quedan huellas del más antiguo culto de la humanidad ?.

mente dicha [209]. Examinaremos, pues, la evolución de Fortuna de la República al Imperio.

Fortuna de ser "soberana" en el Lacio pasará a ser vinculada con *Tyché*, personificación del azar y sufrirá, además, la corriente desacralizadora que a fines de la República alcanza a la religión romana. Si durante la República se había convertido en la detentadora del carisma monárquico, pasará a ser una reivindicación personal perteneciente a la teoría general del Imperio. Por último, el triunfo de las religiones Orientales, del sincretismo y de las tendencias henoteistas le afectarán hasta contaminarse con Isis o ser representada como una divinidad pantea.

Según lo visto, la figura de Fortuna, de primitiva diosa itálica, ligada a Servio Tulio y con multitud de Santuarios dedicados a cada advocación, llegará a ser simbiótica de la Tyché griega, antiguo *daimon* personalizado, para posteriormente convertirse en uno de los símbolos del Imperio, cubierta con atributos orientales. El Imperio supondrá una nueva época para el culto de Fortuna. Parece que con el tiempo se elaboró una Fortuna de la casa imperial, transmisible como el poder, que bajo la forma de una estatuilla de bronce u oro, no podía abandonar la habitación de dormir del emperador. Se puede buscar la representación de esta Fortuna de los emperadores (llamada *Aurea* y *Regia*) sobre ciertas monedas donde se la ve situada sobre un pedestal adornado de guirnaldas, con la leyenda FORTUNA AUGUSTA o AUGUSTI. Este será su título oficial en las provincias, aunque en Roma no se le conocía ningún templo con esta dedicación. En Pompeya está atestiguado por numerosas inscripciones y ruinas y, asimismo, hay vestigios en diferentes partes de Italia y las provincias, donde las monedas dan testimonio de su gran popularidad. Se la invocaba, sobre todo, por la salud del príncipe y cuando precedía a un viaje por su feliz retorno. La *Fortuna Redux* data del reinado de Augusto y fue instituída oficialmente en Roma tras el viaje que el emperador había hecho en el año 19 a.C. a Sicilia, Grecia, Asia Menor y Siria. El 12 de Octubre, día del retorno a Roma, se convirtió en una fiesta anual. Las monedas de Vespasiano a Diocleciano ofrecen el tipo común de esta diosa: aparece a veces sentada y a veces de pie con el *modius* en la cabeza, las espigas, un ramo, una pátera, un caduceo, un cetro, una guirnalda en la mano derecha, o bien con el timón y el cuerno de la abundancia; otras ve-

---

209 La *Fortuna Muliebris* relacionada con la guerra por la leyenda de Coriolano, es una antiguerrera, posiblemente en conexión con un tema legendario que vinculaba a la mujer y la guerra, utilizando ésta sus poderes sexuales como desvirilizadores y calmantes del furor guerrero. (CHAMPEAUX: *op. cit.*,pp. 364 y ss.). Estos episodios míticos tienen todos la misma significación: tras la iniciación del joven guerrero, tras las aventuras que ha realizado bajo la empresa del *furor* que le posee, pero cuya exaltación es un peligro, es la mujer con sus poderes sexuales a quien compete neutralizar este mismo *furor*, desacralizar al joven combatiente y reintegrarlo a la sociedad civil. En plena época histórica, el tema del asedio de Gergovia prueba que no se trata únicamente de leyendas o de ritos iniciáticos.

ces aparece con la proa de un navío, otras con todos los atributos en conjunto. En ciertas monedas se situa al lado del emperador al que protege. Adriano le tiende la mano, Commodo y Septimio Severo le ofrecen sacrificios, o bien un templo es representado en el envés con la atribución: *Fort. Red.*

En estos diversos empleos, que atañen a la protección del soberano, la de una ciudad o la de un particular, Fortuna, cuyo favor en Roma fue en aumento hasta la época de los Severos, se confunde muy frecuentemente con Tutela. Las dos divinidades son nombradas juntas con frecuencia y, de ordinario en compañía del *Genius loci.*

La modificación, o especialización de *Fortuna* ha sido bastante notable y lo que más nos interesa a nosotros es que su sincretismo ha llegado a ser muy grande. Será la Fortuna de las ciudades, en cuya iconografía se asimila a *Tyché*, será la Fortuna imperial protectora de la casa y la figura del Emperador, o bien la protectora de un particular. Su figura se aproxima a la de la *Tyché* tardía para generar casi el mismo concepto. ¿Queda en esta Fortuna algo de la primitiva? Quizá muy poco pero ha ido añadiendo rasgos que sí nos aproximan algo a la figura de *Bandua*. La *Fortuna* con la que tiene que enfrentarse *Bandua*, sí detenta en ocasiones el patrocinio de ciudades y, posee algún tipo de relación con la guerra pues otorga la suerte en el combate.

III.4.3.3 Por último vamos a ofrecer unas características generales de **TUTELA.**

La acepción jurídica de Tutela es la de la palabra italiana o española que, en el sentido más lato, significa protección; así, por ejemplo, *Genius*, viene indicado como un dios "*in cuius tutela hic locus est*". De esta posición subordinada Tutela se desarrolla hasta llegar a ser una divinidad autónoma reconocida como *numen*. Aunque la idea de una divinidad personificando la protección de los seres y las cosas no está garantizada por documentos literarios y epigráficos, más que en una época relativamente reciente, se puede conjeturar que ha tenido su lugar, como el de *Genius* y *Fortuna*, de la que representa un aspecto particular, en la más antigua religión romana. Entre los *dii agrestes* de los *Indigitamenta*, cuyo carácter arcaico no es dudoso, figura una diosa *Tutelina* o *Tutilina* que es considerada como el genio protector de las cosechas granadas. Una fórmula de ruego de los *Fratres Arvales*, nos muestra como, de la noción accidental de una protección salutífera, ha debido destacarse la de una personalidad divina encarnándola de una manera general: *Sive deo, sive deae, in cujus tutela hic lucus locusve est.* En la leyenda popular de las *Nonae Caprotina* el nombre de la mujer liberadora de Roma es *Tutela* o *Tutula*. Es en virtud de alguna asociación de ideas que las inscripciones votivas invocan a *Tutela* de la misma manera que a *Genius* o *Fortuna* y, según la ocasión, *Tutela* los

substituye [210]. Las *Tutelae* son semejantes a las *Fortunae*, determinadas por nombres de familia, o por nombres de localidades y edificios, cuando éstos están en relación con las necesidades de la vida humana. Son idénticas a los *Genius loci*, que no son más que las divinidades *in cujus tutela hic locus est*. Las inscripciones le llaman también *deus tutelae* y es por una especie de abreviación que *Tutela* personificada llega a designar el espíritu protector de un país, de una casa, de un árbol sagrado, de un navío etc. de las que asegura, por su influencia, la conservación, salud y prosperidad.

La íntima relación que mantiene con la casa imperial le otorga un mayor poderío. Horacio (*Carm* IV.14,43,) define a Augusto, precisamente, como *"tutela praesens Italie dominaeque Romae"*. La leyenda *Tutela Augusti* aparece en una moneda, por primera vez, bajo Vespasiano, (Señora situada entre dos niños). La imagen personifica la "fuerza protectora" del emperador ejercida sobre él y sobre sus dos hijos, Tito y Domiciano. Esta fuerza protectora del estrecho círculo de la casa imperial se irradia sobre el pueblo, o sobre parte de él. La imagen de Italia acompañada de dos niños a los cuales Nerva tiende la mano, refleja la tutela ejercitada por este emperador sobre Italia [211]. Tutela viene nuevamente representada y definida como una leyenda, sólo bajo el soberano británico Carausio.

La ciudad gala *Rotomagus* (Rouen), la cabeza de puente de los Britanicos en Galia, que debía defenderse porque estaba amenazada por Constancio Cloro, hace acuñar, bajo el título *Tutela Augusti*, es decir, el de Caurasio, la imagen de una señora que vierte de su copa para el sacrificio una libación sobre el altar, mientras que, con la mano izquierda, porta una cornucopia. Copa y cornucopia son ahora los atributos originales del *Genius*, representado sobre otra acuñación de Caurasio de una señora con el título de *genio Augusti*. Es necesario concluir que el genio del emperador era idéntico a su tutela.

En cuanto a las inscripciones en honor de *Tutela*, no están igualmente repartidas en todas las partes del mundo romano. No son verdaderamente numerosas salvo en Roma y en España y en este país, la mayoría de las veces, en relación a una determinada comarca y, más aún, a una ciudad determinada lo que ha hecho que algunas permanezcan con el nombre de Tutela [211].

Los testimonios a favor de un culto de *Tutela* en la Galia eran hasta hace poco, muy raros, pero el número ha crecido en los últimos años. Es de destacar la Tutela de Lyon: un medallón lleva inscrito el nombre de la diosa de la que se representa el busto, la mano derecha lleva un cetro, la izquierda una pátera, la cabeza con corona mural que hace pensar en la *Tyché* de Antioquía. El medallón

---

210 J.A. HILD D&S s.v.TUTELA, T. V (T-Z), col. 553-554.

211 Posiblemente su difusión en España se deba a un problema de *interpretatio* semejante al que nos encontramos en éste caso.

estaba sostenido por dos Victorias, de las que sólo subsiste una, portando una palma. En la parte superior del vaso, a la derecha, figura el busto de un dios fluvial, tirando agua por la boca; en el centro, en la parte inferior, vemos un busto barbudo, coronado de laureles y un brazo elevado sujeta un velo que flota detrás de su cabeza. Es muy posible que esta Tutela tengamos que interpretarla a la luz de una divinidad céltica semejante a las Soberanas irlandesas y que generalmente han sido confundidas con las Matres locales dadoras de fecundidad [212].

III.4.3.4 A modo de conclusión sobre la relación entre Bandua Arugelensis y Fortuna/Tyché.

Hemos visto como divinidades cuyo origen era diverso como la primitiva *Fortuna*, *Tyché* y *Tutela* han llegado a convergir en una iconografía común y despersonalizada.

Tyché, desde su origen, formó su iconografía mediante préstamos ya que su vida como ser divino es corta. Al igual que *Tutela* ha ascendido paulatínamente de categoría a medida que el concepto que las definía fue tomando "cuerpo", siguiendo el ritmo de la evolución sincrética de la religión romana. *Fortuna*, por el contrario, se vió inmersa en esa corriente y sufrió un proceso inverso, de ser una divinidad con entidad propia entró en la ola desacralizadora del Imperio y, aunque en esta etapa su difusión y adoración fueron muy elevadas, fue a costa de perder gran parte de sus rasgos y sumarse a la corriente sincretista que la hará compartir rasgos con *Tyché* y *Tutela*. Se convertirá, así, en la divinidad del Azar, por antonomasia y, como consecuencia, formará parte de todos los actos de la vida pública y se verá solicitada en numerosas direcciones. La iconografía que aparece en la pátera dedicada a *Bandua Araugelensis* es fruto de una doble motivación: por una parte del momento de sincretismo que está viviendo la religión romana la cual termina concibiendo a la mayoría de sus divinidades con rasgos de *pantea*; por otra parte de una cierta confusión sufrida por la mentalidad romana al encontrarse con divinidades cuyas estructuras eran absolutamente inadaptables a sus esquemas religiosos. Se producirá, evidentemente, un reajuste entre la divinidad prerromana y la romana, con el fin de adaptar la primera a una iconografía que le es absolutamente ajena.

De una manera general podemos afirmar que se ha buscado la iconografía que más características reuniese de *Bandua* lo cual no quiere decir que la icono-

---

[212] Sobre el tema de la confusión entre éstas soberanas y las Matres ver : Christian-J.GUYONVARC'H Françoise LE ROUX: *MORRIGAN - BOBD - MACHA La Souveraneité Guerriere de l'Irlande*,.*Celticum* 25.(Suplemento monográfico de *Ogam*), Rennes, (2ª Ed. Dec. 1983).

grafía lograda sea la precisa ni la adecuada. Ahora bien ¿sería posible encontrar, dentro de la mentalidad romana una iconografía que se adaptase mejor a las características de *Bandua*? En rigor pensamos que no.

En la figura de *Bandua*, tal y como hemos ido observando a lo largo de este trabajo, se observan dos características generales: La primera es una relación indudable con las comunidades prerromanas que viene indicada por alguno de los epítetos y, como vimos, por la permanencia como divinidad patrona de un grupo de *vexilla*, casi con seguridad de ascendencia indígena. La segunda es una nítida asimilación a la guerra y al vigor físico, datos que obtenemos de algunos epítetos y de la *interpretatio* romana en dos de sus aras.

La divinidad sincretizada que es expresada por la iconografía de *Fortuna/Tyché* es posible que guarde ciertos rasgos comunes con *Bandua*. O mejor dicho, que sea la única divinidad con la que era posible establecer cualquier tipo de relación. Es indudable que *Fortuna*, *Tyché* o *Tutela* han sido vinculadas a comunidades o a ciudades, la imagen de la *Tyché* ciudad que toma la corona mural de Cibeles y de divinidades ciudadanas personificadas y de la cual poseemos alusiones antes de la conquista romana, tomará cuerpo con esta última. Desde el siglo V el tipo de *Tyché* ciudadana es sumamente difundido y, en ocasiones, se confunde con la ciudad.

Entre todas las figuras antiguas de *Fortuna* tenemos constancia de que ejerciese una actividad directa en defensa de la ciudad la *Fortuna Muliebris*, situada fuera de Roma y, ocupada, entre otras, cosas de defender sus fronteras. Pero ya hemos analizado que esta actuación no se debe de entender como a favor de la guerra sino en contra.

Es así que la formación de la cópula *Fortuna/Tyché* de época tardía no es una imposición de la Diosa del Azar griego sobre una antigua diosa latina. Como antes vimos, es posible encontrar rasgos de una diosa del buen destino en la Fortuna que protege a Servius.

En el caso de la adaptación de la iconografía grecorromana a *Bandua*, al igual que sucedió antes con la formación de la figura de *Fortuna/Tyché*, se buscará la divinidad más apropiada. Más ¿y el componente guerrero que en *Bandua* se observa de una manera tan clara? En este caso es posible que tengamos que aludir a la *Fortuna* reclamada por todos los órdenes sociales y en todos los niveles económicos. ¿No era invocada Fortuna en época imperial siempre que el Emperador salía a la guerra para que le deparara "suerte y protección en el combate"? No creemos que el rasgo guerrero de *Bandua* hubiera afectado en absoluto a la concepción de la religión de los romanos. El problema lo supuso la vinculación de una divinidad que actuando sobre la guerra, detentase, al mismo tiempo, un patrocinio sobre la comunidad o la ciudad. Realmente en el panteón

romano no existe tal divinidad y, en la época en que fue realizada la pátera, estamos en un momento claro de sincretismo.

En relación a la diferencia de sexo entre *Bandua* y *Fortuna/Tyché* no creemos que suponga ningún problema. Los romanos buscaron la divinidad que más se aproximara dentro de las que ellos conocían y no podemos encontrar dentro de la religión romana ninguna divinidad relacionada de una manera tan directa con la ciudad o la comunidad como *Fortuna*.

¿Cual es la información sobre *Bandua* que nos sumistra esta *interpretatio romana*?. Unicamente confirmar una relación con las comunidades pues los otros rasgos de Fortuna, aparte de estar absolútamente diluídos por el sincretismo, no guardan ninguna relación, a nuestro juicio con la divinidad que pretendemos analizar.

III.5 CONCLUSIONES AL CAPITULO III : REFLEXION SOBRE LOS CARACTERES DE BANDUA

Vamos a efectuar una recopilación y reflexión sobre los caracteres que hemos ido rastreando de *Bandua* ya que, agrupándolos, conseguiremos ofrecer una primera visión general, la que es posible extraer a partir de las informaciones que suministran las fuentes epigráficas y arqueológicas, a saber nombre y epítetos del dios, su *interpretatio romana* y representaciones gráficas.

El nombre del dios : *Bandua /Banda /Bandis* hemos visto que se explica a través de una raíz indoeuropea con un significado de "atar, ligar"; "banda, pandilla asociación". En principio esté teónimo sólo será explicable mediante la comparación con unos posibles teónimos semejantes o si no, con un concepto perteneciente a un juego simbólico que relacione la noción de "atar, ligar" con un significado religioso concreto. Desde el momento en que esta raíz pertenece al horizonte indoeuropeo nuestra comparación se moverá, evidentemente, dentro de los límites de sus estructuras religiosas.

Los epítetos de *Bandua* es factible clasificarlos, tal como hemos podido observar, siguiendo unos determinados criterios : 1º) vinculación con determinadas comunidades humanas; 2º) significado guerrero, 3º) relación con la soberanía.

1º Dentro del apartado de sobrenombres de *Bandua* que indican una dependencia o una relación con una comunidad humana es preciso plantear una disyuntiva: si consideramos que *-brigus* se debe de interpretar a la imagen de los adjetivos galos con un significado de "fuerte",la lista debe incluir únicamente los epítetos : *Araugel(ense), Brialeacus, Ituiciense* (si es que se debe leer así),

Lanobricae (o *Lansbricae*) y *Longobricense*. Si por el contrario respetamos la tésis tradicional acuñada por Balmori, que considera a *-brigus* una formación patronímica masculina a partir de *briga*, esta lista deberá ampliarse a los epítetos *Aetobrigus*, *Etobrigus*, *Veigebraecus*, y *Verubrigus*. Personalmente nos inclinamos por la primera posibilidad, razón por la cual opinamos se deberían excluir estos últimos epítetos de esta categòria de indicativos de vinculación con comunidades humanas.

2º En este apartado debemos, a su vez, mantener los límites dentro de una cierta elasticidad pues, asimismo, dependerá de la interpretación de la forma *-brigus*. Por otra parte esta categoría es divisible en dos teniendo en cuenta tres variables: los epítetos que indiquen vigor físico, fortaleza o ardor (interpretable como furor guerrero) los que directamente aludan al combate o a la batalla y los que de alguna manera indiquen la pertenencia a una categoría guerrera.

-2.a) Epítetos que nos hablen del vigor guerrero son *Apolo Segos* ("Fuerte y Victorioso"), *Velugus Toiraecus* ("el que propicia la fuerza?") y asimismo todos los que portan el sufijo *-brigus* si lo interpretamos como un adjetivo. Especial mención merecen *Aetobrigus* y *Etobrigus* si es que los podemos leer como "fuerte en el ardor (guerrero)".

-2.b) Una alusión directa al combate la encontramos en *Cadogus* ("el combatiente").

-2.c) En relación a epítetos que pudieramos considerar simbólicos de la clase guerrera: *Roudeacus* "El rojo" (o rojizo) en estrecha asociación a la significación de colores dentro del mundo indoeuropeo. Si *Oilenaicus* significa "torcido" también podemos incluirlo en este grupo pues la capacidad de torcerse o retorcerse forma parte de la magia guerrera tal y como veremos posteriormente.

3º Como una cierta expresión de atributos soberanos podríamos interpretar *Oleccus*, visto que formas muy parecidas son utilizadas por dioses soberanos en Galia e Irlanda. Si el epíteto *Raeicus* es una forma derivada de *Rîg* "rey" éste epíteto se podría añadir a esta lista al igual que *Ocolis* "el elevado".

La *interpretatio romana* de Bandua no aporta sino la confirmación de estas características que se han observado en los epítetos:

1º La pátera dedicada a *Bandua Araugelense* vincula a Bandua con una comunidad concreta y su asimilación a una *Fortuna/Tyché* con corona mural traduce esta relación.

2º La dedicación de los *vexilla* nos indica, por una parte, las connotaciones guerreras de *Bandua* en función de una equiparación (no identidad), a Marte, es decir, la divinidad a la que rinden culto no es el Marte Romano sino un "socio" de Marte. Por otra parte la estrecha vinculación a los *vexilla*, como vimos, nos

puede indicar la existencia de comunidades de guerreros indígenas que mantengan a su dios patrono dentro del ejército romano. No podemos olvidar que la otra acepción de la raíz indoeuropea que explica a *Bandua* produce significados como "grupo, pandilla asociación" y su homóloga *ŭendh* da lugar al gr. *ethnos*. Apuntamos pues, por primera vez, la idea de que las comunidades con las que esta divinidad mantiene una relación se inscriban en los límites de comunidades de tipo guerrero, o bién al grupo guerrero perteneciente a una determinada comunidad humana.

En cuanto a que *Bandua* y Mercurio compartan un epíteto se inscribe dentro de la falta de flexibilidad de los esquemas religiosos romanos para acceder a los dioses prerromanos. Posiblemente nos está indicando un esquema muy semejante al que nos vamos a encontrar en Galia en donde es muy frecuente la confusión de epítetos entre Marte y Mercurio. Tal y como veremos al analizar a las divinidades de la guerra dentro del mundo celta la causa de esta confusión reside en la especial relación mantenida entre los dioses de la primera y segunda función en el seno de esta religión.

A modo de conclusión podemos señalar que, hasta ahora, vislumbramos una divinidad que, manteniendo una relación con determinadas comunidades humanas -entre las que no se excluye la idea de que fuesen comunidades de guerreros-, posee unas marcadas características que la clasifican como divinidad guerrera, tanto desde el punto de visto del furor guerrero y el vigor físico como de la pertenencia al juego de símbolos característicos de los dioses de la guerra. Por último debemos añadir que es factible pensar en que exista una especial matización de éstos caracteres guerreros con algunos trazos de soberanía.

Tan sólo nos resta decir que la interpretación de la unidad que suponen el teónimo y los caracteres que reflejan los epítetos y la *interpretatio romana* únicamente podrá ser desvelada a la luz de las comparaciones con los horizontes indoeuropeos en donde nuestro mayor conocimento de las diversas mitologías nos facilitará el acceso a una simbología que aquí se nos oculta.

CAPITULO IV. CONFRONTACION DE LOS DATOS QUE PERFILAN EL CARACTER DE BANDUA CON ESQUEMAS SEMEJANTES DENTRO DE LAS RELIGIONES INDOEUROPEAS

Procederemos en este apartado a realizar un análisis comparativo de los rasgos que hemos encontrado en *Bandua*[1] con trazos pertenecientes a divinidades de los horizontes indoeuropeos mejor conocidas. Comenzaremos por rastrear si el teónimo derivado de una raíz con un significado de "atar, ligar" posee sentido en los esquemas religiosos indoeuropeos.

IV.1 ATAR, LIGAR = MAGIA

Cuando aludimos a los diversos autores que trabajaron sobre las divinidades del "grupo *Band-*" señalamos, en más de una ocasion, que la interpretación exclusiva de la etimología de un teónimo era infructuosa sino se situaba a la lingüística en contacto, casi diríamos en exclusiva depencia, con la historia de las religiones. Expusimos esta idea al observar que existen unos determinados términos que poseen un significado concreto dentro del lenguaje religioso y que, evidentemente, sólo son interpretables desde dentro del esquema religioso al que pertenecen. Funcionan estos términos como si de símbolos se tratara y, como consecuencia, sólo conociendo el código es factible deducir su significado.

Ya hemos visto que uno de estos términos dentro de la religión celta es *Lanus* "plano". Topónimo de la geografía religiosa que, en absoluto, se refiere a una configuración del terreno sino que nos está indicando un centro religioso, un lugar consagrado, un "omphalos". Al igual que los vocablos de la geografía religiosa, en numerosas ocasiones los nombres de los dioses traducen una

[1] A saber un teónimo con un significado de "atar ligar", epitetos que lo proyectan sobre al campo del vigor físico y de la guerra y la relación con determinados grupos humanos, sean comunidades o ciudades o bien grupos de guerreros.

pertenencia a un conjunto de estructuras míticas o a ùn determinado tipo de dioses.

Hay casos en los que el teónimo parece ser "transparente", es decir, es lógico pensar que un teónimo en cuya formación entren raíces utilizadas para formar palabras como "lucha, victoria", sea un dios con un carácter guerrero pero, evidentemente, no todos los teónimos son de este estilo [2].

En el caso del teónimo que nos ocupa la significación "atar ligar" no es una etimología absolutamente transparente pero sí reveladora. La interpretación de "el dios que liga" [3] no está errada pero tampoco aclara el concreto papel de la divinidad dentro de una estructura religiosa. Deberemos, pues, procurar hallar paralelos, dentro de ámbitos mejor conocidos, que expliquen el significado religioso de las nociones "atar, ligar," con el fin de acceder a una congruente clasificación de *Bandua*.

Como ya referimos, existe un especial tipo de divinidad que, entre sus características, detenta la capacidad de "atar" o "ligar", es decir de lanzar lazos mágicos que impidan el movimiento, que paralizen. El carácter de éstas ataduras es mágico, y el terreno de la magia no es desconocido a las divinidades "de los lazos" sino que, de manera general, forma parte de sus capacidades y, asimismo, caracteriza sus actuaciones diferenciándolas del resto de las figuras del panteón. Vamos a referir algunos ejemplos concretos basándonos, sobre todo, en los análisis que realizó G.DUMEZIL sobre la estructura religiosa de los pueblos indoeuropeos y en Françoise LE ROUX para las estructuras célticas.

IV.2. DIOSES QUE "ATAN" EN EL MUNDO INDOEUROPEO

Los análisis que G. Dumezil ha realizado en los esquemas religiosos de los diferentes pueblos indoeuropeos, han revelado que la primera función soberana era desempeñada y compartida por una pareja antitética y complementaria a la vez y que, sobre el plano humano, se corresponde claramente a la vinculación entre el sacerdote y el rey. Esta dualidad de la soberanía compartida se materializa en unos binomios que traslucen, a grandes rasgos, las actuaciones y caracteres de la pareja suprema: día-noche; brillante-oscuro; pacífico-violento; regulador-tumultuoso; ordenador-desestabilizador; desligador-ligador; jurista-mago, juventud y belleza-vejez y fealdad; etc. En los diferentes pueblos indoero-

---

[2] Otra cosa sería especificar que tipo de dios de la guerra ya que no todos poseen las mismas características.

[3] Planteada por Encarnação en *DIP*, p. 141.

peos se constata ese binomio en las parejas formadas por : *Mithra / Varuna, Tyr / Odhinn, Dagda / Ogmios* y en Roma permanece en la epopeya fundacional de la ciudad, donde *Numa* se contrapone a *Romulo* [4]. En la parte sombría de la pareja soberana está siempre presente esa capacidad de ligar, vinculada estrechamente a los poderes mágicos, sobre todo los paralizantes:

-En **Roma**, en la epopeya fundacional, observamos que los *Lupercos* desfilan delante de *Romulo* con varas, con las que apartan a la gente, y con numerosas correas, a fin de **ligar** todo lo que *Romulo* ordenase; en contraste, el *Flamen Dialis* será un "desligador" [5].

-En *Varuna* la noción de atar viene ya implícita en su nombre, pues deriva de la raíz indoeuropea *ṷer-* "atar, ligar, envolver, enrollar" [6]. Asimismo, en las representaciones que de él se conservan, aparece con un lazo en la mano. *Varuna* es el dios que liga mediante su magia o *mâyâ*, gracias a la cual ha creado las leyes de la naturaleza, así como sus excepciones. *Varuna* es ligador por naturaleza y actuará en una captura sin remisión, contra todo aquel que peque contra el *salyam* y el *çradda*, es decir las formas de exactitud y orden en el ritual [7]. Es así que los brahmanes hablan de las estrellas que brillan en el firmamento y que él utiliza como vigías de los hombres [8]. En el *Rigveda* y en la epopeya tiene por arma los nudos y los lazos con los que coge al pecador. Con sus lazos actuará también para paralizar al ejército enemigo, que así estará "ligado" y perderá su capacidad de defensa. Como corresponde a su papel, será concebido como un anciano decrépito, el más anciano de todos los dioses [9].

---

[4]. Esta pareja traduce un antiguo esquema de oposición entre *Dius Fidius y Jupiter Sunmanus*. Ver: Georges DUMEZIL: *Mitra - Varuna. Essai sur des representations indoeuropeenenes de la Souveraineté*. Presses Universitaires de France. Paris, 1940. passim y del mismo autor *: Les dieux des Germains Essai sur la formation de la religion scandinave*. Presses Universitaires de France. Paris, 1959, pp.58-66. Sobre la pareja Dagda/Ogme ver Françoise Le ROUX: "La Religión de los Celtas " en *Las Religiones Antiguas* Vol. III. S.XXI. Madrid, 1981, pp.109-183.

En relación a los hechos griegos, Dumézil insiste en la dificultad de rastrear los esquemas indoeuropeos en el panteón griego pero indica que Urano es la parte sombría, turbulenta y ligadora mientras que Zeus sería la parte luminosa aunque no formen una pareja sino que la labor de Zeus viene a destruir la de Urano.(*Mithra-Varuna*, pp. 92-93).

[5] Es así que todo hombre encadenado que se refugie cerca de él, es liberado y sus hierros tirados fuera de la casa por el tejado, si un condenado era golpeado con varas y caía suplicante a sus pies, ese día no se le podía golpear más. (*Mithra-Varuna*, p. 72).

[6] *Mithra-Varuna* p.45. Sobre esta raiz puede consultarse también W-Pok.I, p. 271.

[7] Id., *op. cit.*, pp. 70- 71.

[8] Jean VARENNE "La Religión Védica" en *Las Religiones Antiguas*. S.XXI. Madrid, 1980, p. 369.

[9] *Mithra-Varuna*, pp. 48-49 al igual que lo serán algunos de sus seguidores, los brahmanes.

-Actuaciones semejantes encontraremos en *Odhinn*, figura que podemos equiparar a *Varuna* dentro de la **religión germánica**. El nombre de *Odhinn* se corresponde claramente con su carácter turbulento, propio de la parte sombría de la primera función soberana, pues *Odhr* es la forma escandinava del alemán *Wut* y del gótico *Woths* que designa todas las formas materiales y morales de la agitación frenética, del movimiento rápido y furioso del mar, del fuego, de la tormenta, y al mismo tiempo de la borrachera, el éxtasis y la excitación del génio poético [10]. El nombre se corresponde, pues, a su carácter primero, pero uno de sus epítetos *Haptagud* "dios de los atados" [11] nos envía nuevamente al mismo esquema. *Odhinn-Wotan* será el dios mago por definición, el ligador que utilizará la técnica del brujo para paralizar al enemigo. Será *Odhinn* quien enseñe a los enanos a fabricar el lazo mágico que, con la apariencia de un inofensivo hilo, atará al lobo *Feinrir* [12]. En la batalla también actúa ensordeciendo, cegando, embotando al enemigo, atándolo, literalmente, con un nudo mágico [13]. Este lazo de Odhinn tiene un nombre *her-fjöturr* = "lazo del ejército trabado" [14]. Una de las principales características de *Odhinn* es que lleva la magia al terreno de la guerra y, utilizará para ello, una técnica basada en la capacidad de trasformación física. Esta transformación física no atañe únicamente a la práctica del chamanismo, consistente en dejar la primitiva forma, yacente, mientras se accede al más allá en busca de conocimiento utilizando formas generalmente animales [15], sino en la

---

[10] En *anglosajón wuth* es "canto" y fuera del germánico, las palabras indoeuropeas que se relacionan con esta forma son las que hacen referencia a la violenta inspiración poética: latín *vate*, galo *uate* irlandés *faith*, *faid*. Sobre la raíz **uat* "estar inspirado, estar poseído" ver *Les druides*, p. 443.

[11] Epíteto que le es otorgado en el *Gylfaginning* (*El engaño de Gylfi*). SNORRI STORLUSSON *Textos Mitológicos de las Eddas* (Edición preparada por Enrique BERNARDEZ), Editora Nacional, Madrid, 1983, p.109.

[12] En el *Völuspá* tenemos continuas referencias a los lazos que atan a *Feinrir* (estrofas 44, 49,y 58 en la obra anteriormente citada).

[13] *Los dioses de los Germanos*, pp. 62 y ss.

[14] Y los poetas escandinavos lo han personalizado en una Walkiria. Id., *op. cit.*, p. 62; *Mithra-Varuna*, p. 101.

[15] La práctica del chamanismo es conocida sobre todo por las culturas fino ugrias y pueblos del extremo Norte de Europa y Siberia, aunque su uso se generalizo por Europa. En Odhinn se observan muy claramente rasgos chamánicos y en varias ocasiones se constatan estos viajes al más allá en estado de muerte aparente: la búsqueda del hidromiel o la captura de las runas.Sobre el chamanismo ver, en general, Mircea ELIADE: *El Chamanismo y las formas arcaicas del extasis*. Mexico, 1960.

adopción de aspectos físicos terroríficos [16]. Al igual que le sucedía a *Varuna* será concebido como un anciano [17].

Un rasgo que también vamos a encontrar en el mundo céltico, en la figura de *Ogmios/Ogme*, es que *Odhinn* es el señor de las *runas*, la escritura mágica que "ata" aquello que escribe. *Odhinn* las consiguió mediante el famoso ritual del "colgado" [18]. Como toda la magia de *Odhinn* se pueden utilizar las *runas* en encantamientos destinados a la guerra, como por ejemplo los que graba en la espada, por tal causa invencible, que le regala a *Sigurdhr*.

A través únicamente de un ligero repaso por los horizontes indoeuropeos, es factible afirmar que en todos los panteones registrados existía un lugar para un dios de los lazos mágicos, para un dios con capacidad de atar con unos nudos resistentes a la habilidad humana. Confirmando los presupuestos de que nada es aleatorio dentro de un panteón determinado, estos dioses se corresponden, en todos los casos, con una divinidad soberana, con aquella que ocupa la parte

---

16 Dumézil ha realizado un análisis comparativo entre los romanos, germanos y celtas sobre lo que él denomina "la puesta en escena aterradora". Consiste en una serie de muecas y contracciones de la cara que culminan con el cierre o casi desaparición de un ojo -generalmente el izquierdo-, y el agrandamiento del otro hasta el extremo "de llegar al tamaño de un barril de hidromiel" (en el caso del Cúchulainn irlandés). Odhinn, habria perdido un ojo, dado en prenda por la hidromiel, esta ceguera parcial no es la de tipo guerrero (que como ha visto Françoise Le Roux, es siempre temporal y voluntaria: "Le guerrier borgne et la druide aveugle. La cécité et la voyance" *Ogam* XIII, (2 3), Ab.Jun. 1961, pp. 331-342), sino la que asegura la videncia y el supremo conocimiento (al igual que la del adivino Tyresias, por ejemplo, o la de algunos druidas irlandeses), pero, "parece probable que la desgracia ocular de Odhinn contribuyese en las acciones militares al terror paralizante que el *Ynglingasaga* (6) le atribuye como arma principal" según ésto, "su ojo único en tiempo de paz era la prueba de su sabiduria y en tiempo de guerra era «el mal de ojo»".

17 En el *Völuspa* 28 se le denomina "el anciano principe de los Ases"; en el discurso de Alvis 6: *Sidgrani* "el de la barba blanca".

18 Y en numerosos poemas eddicos se alude bien a este ritual o bien a la magia que entrañan estos signos. En el *Havamal* IV, 138-145 ("discurso del Altísimo") se relata como *Odhinn* consiguió las *runas* :

138 Sé que colgué del arbol azotado por el viento
nueve noches enteras
herido por la lanza, entregado a Odín,
yo a mí mismo
de aquel árbol del que nadie sabe
el origen de sus raices
139 Pan no me dieron ni cuerno de bebida,
hacia abajo miré;
cogí las runas, gritando las tomé,
y entonces caí....
142 Runas descubrirás e interpretarás los signos,
signos muy grandes,
signos muy potentes
que tiñó el *thul* supremo
e hicieron los dioses
y grabó el creador de los dioses.

sombría, turbulenta y desestabilizadora. La guerra ha aparecido, de una manera o de otra, vinculada a éstas divinidades, que actuarán en ella, tal y como corresponde a una divinidad soberana: no mezclándose nunca en el combate sino dirigiéndolo desde lejos, respondiendo al presupuesto "no se gana una batalla sin <la presencia> de un rey". Pasaje adecuado ya que éstas divinidades se corresponden en el plano humano con la labor del rey. Es preciso indicar que las divinidades indoeuropeas de los lazos, como *Odhinn* o *Varuna* no se confundían nunca con la divinidad de la segunda función guerrera [19], ya que su modo de actuación era diferente. Aún en el caso germánico, en el que *Odhinn* parece haber usurpado un tanto las labores de *Thor*, éste continúa existiendo como defensor de los dioses contra los gigantes, por ejemplo. Su actuación será muy diferente de la *Odhinn* ya que hará uso, únicamente, del vigor físico. Ahora bién, dentro del mundo celta, éstas diferencias no están tan claras ya que, tanto la guerra mágica como la lucha solitaria y heroica, son asumidas por la misma divinidad, *Ogmios/Ogme* y, asimismo, no será este dios el único que tiene capacidad de utilizar los lazos mágicoso de asumir aspectos físicos aterradores sino que otra divinidad, *Lug*, poseerá también estas cualidades. Como ya hemos señalado en alguna ocasión, en el mundo céltico existía una particular concepción de la guerra derivada de la asunción de todas las funciones por parte de la función soberana. Examinemos, una vez sentados estos presupuestos, la figura de *Ogmios* para equipararla a las de *Odhinn* y *Varuna*, siendo conscientes de que, posteriormente, deberemos detenernos un momento a reflexionar sobre la particular concepción de la guerra dentro de la religión celta. La utilidad de tal búsqueda reside en encontrar la adecuada divinidad con la que equiparar a *Bandua* que, si bien con toda seguridad debemos de encuadrarla, a través de su etimología y sus caracteres guerreros, con una de esas divinidades de los lazos, será más congruente analizarla según el esquema religioso más afín a sus características.

-Dentro del **mundo céltico**, tal y como ha analizado Françoise LE ROUX [20], el dios de los lazos que también se corresponde a la parte sombría de

---

19 Aunque el caso avéstico haya sufrido una particular evolución, armando a *MiΘra* con el rayo, al igual que lo tendrá Jupiter o *Dius Fidius* en su calidad de sancionador de los *foedera*. En cambio, tanto en la india como en el mundo germánico, será la divinidad de la segunda función la que este armada con el rayo. Ahora bien, esto no quiere decir que las funciones estén confundidads ni que se equiparen las actuaciones. La especial evolución de *MiΘra* en el mundo avéstico, hay que entenderla posiblememte como desarrollando caracteristicas particulares de combatiente al servicio de la primera función, no de la segunda, al igual que acontece en Roma. Véase al respecto: *Mithra-Varuna*, pp. 90 y ss.

20 Françoise Le ROUX: "La Religión de los Celtas" en *Las Religiones Antiguas* Vol. III, S.XXI, Madrid, 1981, pp.126-129; y también Françoise LE ROUX: "Le dieu Céltique aux liens. De l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer". *Ogam* XII, (2-3), 1960, pp. 208-234.

la 1ª función soberana, es *Ogmios/Ogme*. Aunque su nombre se explica únicamente a través del griego *Ochmeyo* "trazar, seguir una línea derecha" y *Ochmos* "sendero, camino, ruta, surco" este hecho no indica nada en contra de la celticidad de la divinidad y de la función que desempeña [21]. Tanto la descripción que de él hace Luciano de Samosata como las imprecaciones de las tablillas de Breguenz dejan claro que *Ogmios* es, por definición, el dios de los lazos, el ligador que ata a sus seguidores [22]. En la literatura irlandesa, su correspondiente es *Ogme*, el campeón que combate contra los *Fomoiré* en las Batallas de *Mag Tured* [23].

Si las *runas* eran cosa de *Odhinn* los *ogam* pertenecen a *Ogme* que, en la literatura insular, es denominado *athair ogaim* "padre de los ogam" [24]. Estos signos son utilizados únicamente en usos mágicos en los que sea preciso "ligar"

---

21 *Ogmios* será, pues, "el conductor" o "el caminante" nombre que no contradice en absoluto sus capacidades ya que será él el encargado de llevar a los muertos al más allá, atados con sus mágicas cadenas. Por otra parte su más fiel seguidor, el campeón *Cúchulainn* sólo es así renombrado tras un episodio en el que mata al perro de *Culann* y éste nombre no significa más que "el perro de *Culann*" (episodio semejante a la muerte de Cerbero por Hercules). El nombre originario de este héroe es *Setanta*, que es una formación participial hecha sobre *set* "camino" (bretón *het*) y el sentido es "el caminante", lo cual indudablememte, hace pensar en el papel conductor de *Ogmios*. Sobre este tema ver Christian-J. GUYONVARC'H: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XII 46. L'anthroponime irlandais Setanta et les Setantii". *Ogam* XIV, 1962, pp. 592-598. Posteriormente volveremos sobre el tema al analizar al héroe *Cúchulainn*.

22 "Discursos", *Hercules* 1-7. "*En su lengua nacional los Celtas le llaman Hercules Ogmios y lo representan bajo una forma muy singular, es muy anciano, la parte de delante de la cabeza está ya calva, los cabellos que le restan son blancos, la piel es rugosa, quemada hasta ser cobriza como la de los viejos marinos, se le podría tomar por un Caronte o un Japeto de las moradas subterráneas del Tártaro, por todo antes que por un Hercules: lleva suspendida la piel del león y lleva en su mano la maza, el carcaj está fijado a sus hombros, la mano derecha presenta un arco tendido: estos son los detalles de Hercules*".

"*Este Hercules anciano conduce a un gran número de hombres atados por las orejas y teniendo por lazos cadenas de oro y de ámbar que parecen muy bellos collares.*"

Así como Luciano relata que la gente que sigue a Hercules Ogmios, dios de la elocuencia, lo hace sonriente, las tabletas de Bregenz lo muestran como algo mucho más terrible. Reproducimos una que ha sido analizada por el Prof, Rudolf EGGER y que recoge Françoise Le-Roux en su trabajo, pues pensamos que es muy ilustrativa, tanto para entender las capacidades de Ogmios como para observar el alcance que las ligaduras tienen en el mundo céltico.: .

de(figo) AMC.ea(m) re(m) i(m)p/le(v)id D(is) p(at)er ad era(m) Ogmius salute(m) cur talus re [n(es)]/ anum genital(ia), c...m auri/s cest<h>ula(m) utens(ilia)/ dav(it) ispiridebus/ - ac ovediu(nt) aei - ne quliat nubere. ira de[i].

23 Véase Christian-J GUYONARC'H: *Textes Mitologiques Irlandaises* I. (I) *Celticum* 11 /1 (Suplemento a *Ogam-Tradition Celtique*, XXX, 1978, Rennes).

24 En el *Auraceipt* se atribuye claramente esta relación: "El padre de las ogam es Ogme, la madre de los ogam es la mano o el cuchillo de Ogme". (*Auraicept* ed. G. Calder Edinburgh, 1917, p. 272 lineas 5477-5482)

y, entre ellos, está presente la guerra [25]. *Ogme* es, pues, padre de los *ogam* y, al igual que *Odhinn* conocedor de la poesía [26]. De una manera general podemos decir que *Ogmios/Ogme* se caracteriza por el furor en la guerra, la escritura, la elocuencia y la conducción de los muertos al más allá [27].

Si hasta aquí los caracteres de *Ogmios* pueden coincidir, sobre todo ,con los de *Odhinn*, existe un aspecto de *Ogme* que es diferente: el de campeón solitario y heroico realizador de grandes empresas y salvador del pueblo contra los peligros. Es en este sentido que se debe entender la asimilación romana de Hercules a *Ogmios* en la Galia y bajo este mismo punto de vista se aprecia su papel en la segunda Batalla de *Mag Tured* [28]. *Ogme* representa, de una manera muy clara, la fuerza hercúlea [29]y la furia guerrera alterándose, inevitablemente, el

---

25 La escritura en el mundo céltico no era utilizada más que para usos rituales, para la fijación de un momento religioso, pues vuelve estáticos y durables los efectos de una fórmula, de una mención funeraria, de una obligación o de una maldición o *geis*. Por éstas razones no será de uso corriente y en la epopeya se recogen sus usos. Se graba sobre madera, un anillo (en relación muy estrecha con la concepción de la cadena, que ata), o una varilla (en la que los druidas escriben las fórmulas para las adivinaciones o los encantamientos que arrojan a la cara de los que pretenden encantar) o también sobre la piedra tumbal en donde se grababa el nombre del muerto, fijándolo definitivamente a la esquina de tierra que los vivos le reconocían como único dominio. Los *ogam* obligaban a todo aquel que las leyese o viese a realizar aquello que exigía. Lo que es absolutamente cierto es que los *ogam* no han servido jamás para transmitir ningún tipo de conocimiento por la sencilla razón de que esa transmisión era oral. Sobre éstos problemas ver Françoise LE ROUX: "Introduction Generale a L'Etude de la Tradition Celtique". *Ogam* XIX, 1967, pp. 272-347; y también Françoise LE ROUX & Christian-J.GUYONVARC'H: *La Civilisation Celtique*, Impresion especial de *Celticum* 24 (Suplemento de *Ogam-Tradition Celtique*, T.30), Rennes, 1978, p. 118, en donde se resalta que la maldición escrita era mucho más fuerte que la verbal y, esta, era ya suficiente para hacer morir a aquel a quien iba dirigido.

26 No podemos olvidar que la poesía entraña al trance poético, que esta bastante cerca del furor guerrero. En la tradición céltica, la patrona de la poesía será, sin embargo, *Brigit* y en el plano humano, la poesía pertenece a los druidas pero un hijo de *Ogme* será *Ollam* (Doctor), que no es otro que uno de los grados supremos del druída y, como veremos, existían una serie de guerreros que eran poetas: los *fianna*..

27 Rasgos que encontramos casi todos en *Odhinn*. El carácter psicopompo que encontramos en ambos dioses ha dejado amplias huellas en el folklore del continente con el tema de la caza salvaje y de la danza de la muerte. Sobre ello véase Françoise LE ROUX: "Le dieu Céltique aux liens. De l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer". *Ogam* XII, (2-3), 1960, pp. 208-234.

28 A la llegada de *Lug* a Tara, capital de Irlanda, a ofrecer sus servicios para la lucha contra los *Fomoiré* el portero le demanda repetidas veces cuál es su oficio, pues nadie entra en Tara sin un oficio. En una de las ocasiones *Lug* contesta : *"Pregúntame, yo soy campeon". el portero responde "Nosotros no tenemos necesidad de ti. Ya tenemos un campeon, Ogme, hijo de Ethliu".* Asimismo, en la batalla, combate como un campeón solitario y en la Primera Batalla de Mag Tured, que es donde se observan claramente sus rasgos, se describe *"Ogme, hijo de Ethliu comienza a atacar las tropas y dejaba charcos de sangre tras él".* (Primera Batalla de Mag Tured, 41, traducida por Christian-J. GUYONARC'H: *Textes Mitologiques Irlandaises* I, (I) (*Celticum* 11 /1 Suplemento a *Ogam-Tradition Celtique*, XXX, 1978, Rennes, p. 34.

29 En Tara se dedica a ir arrastrando una piedra que para moverla harían falta ochenta yugos (Segunda Batalla de Mag Tured 71) Id., p. 52.

curso de una batalla con su aparición en la contienda. Un ejemplo muy claro está en que su llegada será la que marque el inicio de la derrota de los *Fir Bolg* [30]. En el caso de *Ogme* se observará una dualidad entre el dios de los lazos que dirige la guerra y el guerrero que participa en hazañas heroicas [31].

En *Bandua* están registradas éstas capacidades que hemos encontrado en las divinidades indoeuropeas :la de **atar, ligar**, implícita en su nombre y la **guerrera** derivada de sus epítetos y de la *interpretatio*. Por estas causas debemos deducir que existe alguna semejanza entre *Bandua* y éste tipo de divinidades. Ahora bién, si es evidente que las comparaciones con los dioses de los lazos en el mundo indoeuropeo explican la vinculación existente entre las ligaduras mágicas y la guerra, todavía permanecen sin resolver dos características que atañen a *Bandua*: la confusión que se presenta en su identificación entre Marte y Mercurio y la relación con las comunidades. La primera, a nuestro entender, sólo podemos resolverla en el seno del panteón celta y en su particular concepción de la guerra y la magia. La segunda incógnita se desvelará rastreando de nuevo en el seno de las religiones indoeuropeas, con el fin de averiguar si los dioses de los lazos dirigen a un grupo de gente determinado, o si se forman cofradías siguiendo o imitando a los dioses de los lazos [32].

IV.2.1 LA GUERRA EN EL MUNDO CELTA. OGME, NUADA Y LUG.: MARTE Y MERCURIO CELTAS

Para conseguir entender cual es la significación de los dioses vinculados con la guerra en el mundo céltico es necesario considerar un rasgo fundamental de la religión celta sin el cual cualquier tentativa de entendimiento de su estructura resultaría infructuosa. Así como hemos visto que dentro de los horizontes

---

30 Primera Batalla de Mag Tured 41-42. (Id., p. 34).

31 Esta dualidad parece reflejarse, en alguna ocasión en los textos irlandeses tal y como ya ha analizado Françoise Le Roux que indica como en un relato de la *Razia de las vacas de Cooley* aparecen desdobladas en dos figuras "*un caballero negro, rápido y sombrío ...que tiene siete cadenas en torno a su cuello y siete hombres al fin de cada cadena*" con el va "*otro hombre horrible, y la piedra de fuerza que los campeones tiran al aire, la coloca sobre la palma de su mano y la tira hasta que asciende tan alto como las alondras en un dia de buen tiempo. Lleva una maza de hierro a su cintura*". Sus nombres son *Ercenn* y *Tricastal*. Françoise Le Roux: "Le dieu Celtique aux liens. De l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer". *Ogam* XII, (2-3), 1960, pp. 221-222. Relaciona a *Ercenn*, el hombre negro, con el *Ogmios* de Luciano de Samosata mientras que *Tricastal*, por su piedra, a *Ogme* de la segunda batalla de Mag Tured que arratraba una gigantesca piedra.

32 Hemos preferido exponer esta investigación en dos pasos para lograr una mayor claridad.

germanos la guerra invadía a la primera función y la "casta" militar era la dominante [33], en la estructura de pensamiento celta sucederá al contrario:

> *"El predominio de la clase sacerdotal ("el Druida habla antes que el rey") unido al privilegio druídico de llevar armas, unido también a multitud de detalles, nos obliga a pensar en un fenómeno contrario: una invasión o mejor un control del segundo nivel por el primero. Así cualesquiera que sean las razones de la absorción, cualquiera que sea también la antigüedad, se atestigua por miles de ejemplos que la clase guerrera, con todo lo inquieta y turbulenta, con todo lo arrogante que pudiera ser, no vive más que en la sombra, bajo el bastón o la varilla, craeb sidamail de la clase sacerdotal"* [34].

Sólo partiendo de esa premisa es factible entender la particular caracterización de las divinidades asociadas a la guerra entre los celtas. De una manera general se puede afirmar que no existe un Marte unitario a la manera romana o incluso a la germana [35]. Pues, si en la religión celta, al igual que en la germana, y en cierta medida, que en la indoirania, la parte sombría de la primera función soberana ha asumido actuaciones guerreras; la vertiente luminosa de la primera función, a diferencia de las otras religiones, muestra un aspecto sombrío y funesto, estrechamente unido a la magia guerrera, mientras que los héroes casi siempre se mueven en el plano de la magia guerrera, a imagen de Ogmios [36]. Esto se explica, como antes referimos, a partir de la manifiesta preponderancia de la función sacerdotal sobre la guerrera, hasta el extremo de que, para entender la función guerrera en el mundo céltico, hay que basarse en las actuaciones de la parte sombría en su desdoblamiento de campeón heroico-rey que dirige la guerra sin hacerla.

El "Marte " céltico viene representado, pues, por una dualidad inseparable que comporta dos grados distintos: el de rey y el de campeón. La parte real es

---

33 Hasta tal punto que desconocemos la existencia entre los germanos de una institución sacerdotal como los druidas o los brahmanes

34 Françoise LE ROUX: "Aspects de la fonction guerrière chez les Celtes". *Ogam* XVII, (1-2), 1965, p. 183.

35 Ya que en Germania aunque la parte sombría de la función soberana actuaba en la guerra, no por ello desaparecía la figura concreta equivalente al Marte antiguo indoeuropeo encargado de la lucha heroica y desordenada, *Thor*

36 Sobre esta ambivalencia y aparente contradicción entre los rasgos sombríos de *Dagda* (equivalente a *Mithra*) y la manifestación de aspectos luminosos en *Ogme* (equivalente de *Varuna*) que es llamado en numerosas ocasiones *Griananeich* "cara de sol" véase Françoise Le Roux: "Le dieu Druide et le Druide divin. Recherches sur la fonction sacerdotal celtique", *Ogam* XII, (4-5), Sep. 1960, pp. 349-382.

asumida por *Nuada* [37] que en el mito desempeña el papel de el buen rey, con el que la nación es próspera y la tierra abundante [38]. Su nombre significa "el distribuidor" y, en la mitología irlandesa, el primer deber de un rey es el de ser generoso [39]. *Nuada*, como soberano, participa en la batalla pero únicamente para asegurar la victoria, pues no combate como campeón [40]. Esto no es un hecho aislado ni una característica exclusiva de *Nuada* pues reyes que en la mitología se presentan como adversarios de éste, mantienen el mismo esquema de no combatir pero asistir al combate [41]. Ahora bien, los reyes reciben, sin embargo, el más preciado botín guerrero, las cabezas del enemigo, que le son entregadas por los guerreros, junto con una piedra, en donde son colocadas formando mon-

---

[37] Teónimo que se corresponde con las inscripciones a Marte *Nodons* y *Nodentis* aparecidas en Lydney Park, en G.Bretaña : *deus M.Nodon* (138); *deus Nudens* *M* (139); *devos Nodens* (140); *deus* *Nodon* (137); *templum Nodentis* (140).

[38] La soberanía en el mundo céltico se entiende a través de un matrimonio mítico entre el rey y la tierra de Irlanda. Por esa razón el primer síntoma de que un rey no es un buen gobernante será el que la tierra deje de producir como rechazo a un soberano que deshonra su puesto. Sobre este tema puede verse Françoise LE ROUX: "La Courtise d'Etain. Commentaire de texte". *Celticum* XV, 1966, pp. 328-375 (estudio que se adjunta a la traducción del texto irlandés realizada por Christian-J.GUYONVARC'H en Id., pp. 283-323). Christian-J.GUYONVARC'H & Françoise LE ROUX : *MORRIGAN - BOBD - MACHA La Souveraineté Guerriere de l'Irlande. Celticum* 25, Rennes (2ª Ed. Dec. 1983).

[39] De hecho Nuada forma parte de un mito, común entre los pueblos indoeuropeos, de usurpación de la soberanía por un mal rey temporal. Nuada debe dejar la soberanía tras haber perdido su brazo en la Primera Batalla de Mag Tured. Su lugar es ocupado por *Bres* un fomoriano sumamente avaro, al que le será arrebatada ésta soberanía inmerecida tras haber recompuesto el druida *Diancecht* el brazo de Nuada con una prótesis de plata. El derecho irlandés regulaba exactamente los impuestos que debían de pagar los súbditos al rey dependiendo de su grado de riqueza (denominados *cis* < termino semejante al latín *cens* >), asimismo, el rey, debía de compensarles con un porcentaje de restitución (denominado *taurcrec* o *tuarastal*) y ocuparse de la celebración de los festines. La falta de Bres consistirá exactamente en no efectuar los pagos de restitución. Véase al respecto Christian -J GUYONVARC'H: *Textes Mitologiques Irlandaises* I (I). (*Celticum* 11 /1 Suplemento a *Ogam-Tradition Celtique* XXX, 1978, Rennes, en donde se traducen y comentan las dos batallas de Mag Tured y el papel tenido por *Nuada* y *Bres*. Sobre el tema del rey usurpador puede verse Georges DUMEZIL: *Servius et la Fortune Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain.* Gallimard. Paris, 1943, passim. En relación a los impuestos y su graduación así como su colecta mediante los reyezuelos locales véase : Françoise Le Roux "Aperçu sur le roi dans le société celtique. Son nom et sa fonction" *Ogam* IV, nº20, Jun 1952, pp.235-238.

[40] En el párrafo 47 de la 1ª Batalla de M.T se describe claramente como se distribuían los papeles en las labores de la guerra y como, según la correspondiente función, actuaban. Así, en primer lugar, la batalla era iniciada por los guerreros. Los flancos y las alas eran cubiertas por los guerreros grises ayudados por los ancianos (es decir guerreros a imagen de *Ogme/Ogmios*). Se sitúa a los guerreros armados al lado de los guerreros de las armas emponzoñadas (es decir los más hábiles en el manejo de las armas). Los campeones y los jóvenes puestos bajo las órdenes de los guerreros. Los videntes y los sabios sobre los pilares y las eminencias haciendo uso de su magia..."Nuada, sin embargo estaba en el centro de la batalla. Los príncipes y los héroes se reunieron en torno a él".

[41] En el mismo párrafo 47 se denomina "Círculo de Valor" al que realizan los príncipes fomorianos en torno a su rey *Eochaid*.

tículos, cuyo nombre primitivo nos ha llegado: *carn* [42]. Este hecho hay que relacionarlo, según nuestro criterio, con el pasaje de Cesar en Galia cuando afirma que es a Marte a quién le son ofrecidos los botines de guerra:

> "*En muchas de sus ciudades pueden verse ciertos montículos que son los lugares consagrados a este fin. Hasta ahora no ha habido hombre que se atreviera con desprecio de la religión, a guardar para sí su propio botín o a tocar los depósitos...*" (*B.G.*, VI.17).

Vemos así como esta equiparación entre el rey y "Marte" se atestigua también en Galia. El dios-rey será, entonces, distribuidor de riquezas y garante de la soberanía y, su participación en la guerra, viene marcada por una esencia mágica ya que una batalla no se puede realizar sin él. Por ésta razón el botín de guerra le pertenece por derecho propio. Estos particulares aspectos se derivan de su origen y entronización, pues, extraído de la clase guerrera, recibirá una especial iniciación muy diferente a la recibida por los guerreros o los druidas. Siendo un soberano, no dejará de pertenecer a la clase guerrera, a la que representa, en el seno de la soberanía. Será, pues, un intermediario entre la clase guerrera, de la que procede y la clase sacerdotal, a la que se incorpora [43]. En la epigrafía gala podemos encontrar sin dificultad apelativos reales dirigidos a Marte, que no expresan más que esta concepción sobre el rey extraído de la clase guerrera [44].

---

[42] A lo largo de ambas batallas de Mag Tured se puede observar como una vez finalizada la contienda los guerreros vuelven a su campamento y ofrecen a su rey su botín guerrero. 1ªBatalla de Mag Tured, párrafo 37.

[43] Sobre estos aspectos relativos al rey puede consultarse : Françoise LE ROUX: "Aperçu sur le roi dans le société celtique. Son nom et sa fonction". *Ogam* IV, nº20, Jun 1952, pp.225-231; id. pp. 235-240; id. nº21, Jul. 1952, pp. 245-246; id. nº22, Sep. 1952, pp. 269-276; id. nº23, Oct. 1952, pp. 278-279; V (1), nº25/26, Feb. 1953, pp. 334-336; (4) nº29, Oct. 1953, pp. 81-84; y (5-6), nº30, Dic. 1953, p. 106-110; y de la misma autora: "Recherches sur les éléments rituels de l'élection royale irlandaise et celtique", *Ogam* XV, (1), Mzo. 1963, pp. 123-137 y (2-3), Ab-Jun, 1953, pp. 245-253.

[44] Posteriormente observaremos como en Gallaecia se producen unos epitetos muy semejantes, razón por la que nos detenemos con tanta particularidad a examinar los caracteres del "Marte" céltico cuyos epítetos "reales" son: *Albiorix*, "rey del mundo", (*CIL*.XII 13000), (cf. Christian-J.GUYONVARC'H: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques, XVIII.64 (Mars) ALBIORIX: «"Roi du Monde"», *Ogam* XV, (4-5), Nº88-89, Jul. Sept. 1963, pp. 369-372);*Nabelcus*, "señor, maestro", (*CIL* XII 1169, 1170, 1171), (Cf. Id. "Notes... XVIII.65: (Mars) NABELCUS «Maitre, Seigneur» ou «pointe central»", *Ogam* XV, (4-5), pp. 372 376).;*Olloudius*, "poderoso, potente", (*CIL* XII 166 *167, *CIL* XIII 76, *CIL* VII 73), este epiteto está formado como una derivación a partir del adjetivo *Oll*, "potente, poderoso", que como ya vimos, forma parte de un sobrenombre de Dagda y da lugar a la palabra *ollam* que designa el grado más alto de *file* y se traduce como "doctor", (hemos examinado el origen y difusión de la raiz en el capítulo III al tratar del epiteto de *Bandua*: *Oleccus*); *Rigisamus*, "rey supremo", (*CIL* XIII 1190; *CIL* VII 61), epiteto formado a partir de **rīg* "rey" y el sufijo de superlativo típico de las lenguas célticas ; **Riga?*, "rey" (*CIL* VII 263a); *Leucetius* vel *Loucetius*, "el brillante o "el fulgurante", derivado de la raiz **leuq-*, la misma que da origen al nombre de Lug (*CIL* XIII 7242, 7608, 6221, 7241,

En relación al aspecto de campeón solitario y realizador de hazañas portentosas el modelo estará en *Ogme*lo que significa que, ateniendonos a sus características de dios de los lazos, la magia no estará ausente del combate. Para el análisis de la figura del campeón solitario, el prototipo más conocido es *Cúchulainn* [45] que, en sus aventuras, presenta una gran similitud con el comportamiento de Hercules en tanto que realizador de misiones suprahumanas y poseedor de una fuerza, nunca mejor dicho, hercúlea. Ahora bien éste héroe no es un hombre normal, es semidivino y desde su nacimiento marcará su diferencia con el resto de los mortales [46]. Su educación será también diferente ya que recibe instrucción de todos los estamentos de la sociedad, los druídas, los militares y la clase productiva y su comportamiento, ya desde su infancia, es una manifestación de su fortaleza desmedida. Es importante destacar que Cúchulainn conoce las argucias de la magia paralizante producida por el furor guerrero y sabe manejar los lazos indestructibles de los *ogam* [47]. No es pues, un guerrero vulgar y, si en los relatos mitológicos, como la batalla de Mag Tured, el campeón será el dios *Ogme*, en los relatos épicos el protagonista será *Cúchulainn*. Es muy posible que existiera un vínculo bastante fuerte entre *Ogmios* y *Cúchulainn*, cuando menos de tipo funcional. *Cúchulainn* es hijo de Lug al igual que Hercules lo es

---

11605, 7242, 7249a, 7252, 7608, 3087, 7412; *CIL* VII 36).

Evidentemente aparte de éstos epítetos del "Marte" céltico que indican y traducen la vinculación con la soberanía y muestran el lado brillante de ésta, están atestiguados gran número que indican su calidad de guerrero y campeón como por ejemplo: *Caturix*, "Rey del combate", (*CIL* XIII 11473, 5035).; *Beladonni*, 503 ,"señor del combate"; *Budenicus*, "el victorioso", 297; *Segomo*, "vencedor", (5340, 1675, 2846,2532) etc.

45 Sobre éste héroe, Cf. Christian-J.GUYONVARC'H: "La conception de Cúchulainn. Textes traduits du vieil-irlandais". *Ogam* XVII, (3-6), Jul.Dic. 1965, pp. 363-391; Françoise LE ROUX: "La conception de Cúchulainn. Commentaire du texte", *Ogam* XVII, (3-6), Jul. Dic.1965, pp. 393-410: "Les preceptes de Cúchulainn" extraido de *La maladie de Cúchulainn et l'unique jalousie d'Emer (Serrgligi con Culaind inso sis 7 ˆOenet Emire*). Ed. Myles DILLON. Dublin, 1953, pp. 9-10 en *Ogam* X, (1), 1958, p. 2; Christian GUYONVARC'H: "La maladie de Cúchulainn et l'unique jalousie d'Emer. Texte traduit du moyen-irlandais avec annexe et commentaire", *Ogam* X, (4-5), Jul. Oct. 1958, pp. 285-310; Id.: "Les exploits d'enfance de Cúchulainn d'apres la version du TAIN BO CUALNGE du Livre de Leinster. Texte traduit du moyen irlandais", *Ogam* XI, (2-3), Ab. Jun. 1959, pp. 208-215; Id. id.(4-5) Sep. 1959, pp. 325-335; Id.: "La mort de Cúchulainn .Textes traduits de l'irlandais", *Ogam* XIII, (3-4), Jul. Sep. 1961, pp. 507-520, Id. *Ogam*.XIV, (4-5), Sep. 1962, pp.493-508; (6), Dic. 1962, pp. 625-633; Id.: "La mort de Cúchulainn. Version A. Texte traduit du moyen-irlandais", *Ogam* XVIII, (3-4), Jun.Ag. 1960, pp. 342-364; Françoise LE ROUX: "La mort de Cúchulainn. Commentaire du texte" *Ogam* XVIII, (3-4), 1966, pp. 365-399.

46 Es así que Cúchulainn será engendrado tres veces y nacerá, asimismo, tres veces. Una vez es engendrado por Lug, otra por Conchobar y otra por su padre nutricio Sualtaim. Esta extraña concepción es general en el mundo céltico para los seres que se han de diferenciar en la vida por una misión importante. (Cf F. Le Roux: "La conception...*Ogam* XVII, pp.401-405, en donde establece comparaciones con los diferentes personajes que han tenido dos o tres nacimientos).

47 Ya Dumézil había relacionado las contorsiones de la cara de Cúchulainn con el terror paralizante utilizado por Odhinn. (*Mitra-Varuna*, pp.118-119). Cf. también Françoise Le Roux: "Le dieu Celtique aux liens. De l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer". *Ogam* XII, (2-3), 1960, pp. 208-234.

de Jupiter y, por otra parte, *Ogmios* en Galia es calificado de *Heráкles*. Quizá haya que reflexionar sobre la coincidencia de estos dos hechos, sobre todo si se vinculan con los siguientes datos:

-1º Existencia en Galia de culto al dios *Setanta*, que no es otro que el primitivo nombre de *Cúchulainn* [48].

-2º Cesar concibe al Mercurio galo como dios de los caminos, cualidad que en Irlanda es atribuida al hijo de *Lug*, *Cúchulainn* (*Setanta* es "el caminante").

-3º En Galia, sin embargo, esta característica es asumida por *Ogmios* que representa el papel de Heracles, visto que *Cúchulainn* es un teónimo típicamante irlandés.

Como conclusión a estas interrelaciones es preciso preguntarse si existía, quizá, entre Ogmios "el caminante" y *Setanta* "el caminante" una equiparación. Sería posible una respuesta afirmativa y esto demostraría nuevamente el estrecho paralelismo existente entre la religión irlandesa y la gala [49].

Por último debemos hacer alusión al papel desempeñado por Lug en la guerra. Lug *Samildanach* se define como el dominador de todas las artes, capacidades que son confirmadas por Cesar en Galia [50] y su puesto en el panteón se sitúa por encima de la triada Jupiter-Marte-Mercurio, que en Irlanda aparece

---

48 Esta posible relación ha sido expuesta por Christian GUYONVARC'H: "Notes... XII 46, (arriba citado) basándose, en primer lugar en el nombre de los *Setantii*, pueblo que vivía en gran Bretaña, en Lancashire, lo que supone, interpretado a través de la lógica religiosa céltica que serían los *Setantii* los que habían escogido a *Setanta* por héroe epónimo viendo en él el prototipo ideal de héroe guerrero al que ellos rogaban protección. Como antes referimos la etimología del teónimo significaría "el caminante y es obligado referir que ya los autores medievales interpretaban a *Setanta* como un derivado de *set* "camino". Pero en Galia este teónimo también parece estar atestiguado a través del étnico *Santoni/Sentoni* que se relacionaría asimismo con el nombre de una diosa encontrada en Fiume (*CIL* III 3026), y con un antropónimo femenino en Albona (*CIL* III 10075 y 10076) el teónimo significa algo semejante a "Diosa-camino" o "señora de la ruta, del camino".

49 Nos detenemos a considerar esta raíz por la sencilla razón de que en la Península Ibérica ha dado lugar a varios antropónimos y desvelar su significado mitológico nos es de suma ayuda: *Santonius* (Badalona; ALBERTOS: *Onomástica Tarraconense* p. 198); *Sento* (Luzcando; Id. p. 205, en este caso la autora lo relaciona con el mismo radical que indica Guyonvarc'h) y posiblemente *Sitonius /Sitonia* (Villaviçosa, *CIL* II 5201).

50 *B.G.*, VI.17 :*"La divinidad que más veneran es a Mercurio. Sus estatuas son las más numerosas. Ven en él al inventor de todas las artes, considerándolo como el guía de los viajeros en los caminos y el que tiene el poder para otorgar las mayores ganacias monetarias y favorecer el comercio"*. Sobre la equiparación entre Lug y el Mercurio galo ver Arzel EVEN: "Notes sur la Mercure Celtique III. Le dieu celtique "Lugus", *Ogam* VIII, (2), Ab. 1956, pp. 81-110. Ver también Françoise LE ROUX: La religión de los celtas,. 113-120; y una revisión y puesta al día de los problemas que relacionados con el dios Lug además del análisis del culto en Hispania en Francisco MARCO SIMON: "El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar" *Estudios en Homenaje al Dr.Antonio Beltran Martínez,*. Zaragoza, 1986, p.731-759.

bajo la forma *Lug-Dagda-Ogme*. Lug será el rey de los dioses detentando un sacerdocio que trasciende a la misma realeza [51]. *Lug* es "a todas luces" una divinidad luminosa [52] y soberana y su actuación en la guerra es efectuada mediante la mas pura magia guerrera. Aún perteneciendo a los *Túatha dé Danann* [53] su ascendencia, por parte de madre es *Fomoiré* y en su personalidad no están ausentes los rasgos sombrios [54]. Si bien su apariencia es reflejada en los textos como brillante, luminosa y bella [55], conoce al igual que *Ogme* los secretos de la magia paralizante [56] y los utilizará en la batalla contra los *Fomoiré*,

---

[51] F.Le Roux: *op. cit.*, p. 120.

[52] Tal y como indica, en primer lugar la raiz por la que se explica su nombre **leuk-*.

[53] Literalmente: "Tribu de la diosa Dana ". En el libro de las conquistas de Irlanda constituyen al cuarta invasión y, en realidad, no son sino la raza de los dioses de Irlanda, por eso, tras la llegada de los Goideles, no emigran como los Fir Bolg sino que permanecen bajo la tierra, los lagos, los montes y los rios, en los *sidh*, protegiendo la tierra de Irlanda. Véase Françoise LE ROUX: "La Mythologie Irlandaise du Livre des Conquêtes", *Ogam* XX, (3-6), Dic 1968, pp. 381-344; Christian -J GUYONARC'H: *Textes Mithologiques Irlandaises* I (I), (*Celticum* 11 /1 Suplemento a *Ogam Tradition Celtique* XXX), 1978, Rennes, pp.3-17. El Leabhar Gabala ha sido traducido recientemente al castellano: *Leabhar Ghabhala. El libro de las invasiones*. Edición de Ramón SAINERO.Akal bolsillo 171, Los Berrocales del Jarama, 1988.

[54] Una de las caracteristicas de los Fomoiré era la deformidad fisica que, como hemos ido observando a lo largo del análisis por el panteón indoeuropeo, es un rasgo que generalmente se vincula a la magia terrorifica. Este rasgo aparece en la literatura irlandesa con frecuencia. Un caso es por ejemplo *Cichol Gricenchos* "el de la pierna torcida" cuyas compañias son muy semejantes: *dos hombres con una sóla y bella pierna- y con una sóla mano plena; -es contra ellos que fue librada la bella batalla- y contra Cichol de los Fomoiré", " El tercer año tuvo lugar la primera batalla de Irlanda bajo la soberania de Partholon en Slemne de Mag Itha contra Cichol de la pierna torcida, de los Fomoiré, a saber los hombres con una sóla pierna y un sólo brazo, los demonios en forma humana...".* Este extraño personaje se desdobla en *Cichuill* homónimo femenino que tiene una boca gigantesca y un sexo que le llega a las rodillas. Estos personajes, que aparecen en la epigrafia, en alguna ocasión vinculados a Marte, están posiblemente traduciendo el aspecto sombrio, varuniano de la soberania, *Ogme* en su actitud más exagerada. Ahora bien, es importante la relación que existe entre la deformidad física y los Fomoiré puesto que todos los soberanos de Irlanda están emparentados con los Fomoiré y poseen la capacidad de deformarse, es decir la magia paralizante.

[55] La aparición de Lug en Tara es de la siguiente forma: *"Un dia vieron un ejército extraordinario venir hacia ellos. Delante de él marchaba un joven guerrero* (recordemos que Ogme es viejo y decrépito o sino negro o gris) *amable y bello, con un equipamiento de rey"* (La Segunda Batalla de *Mag Tured*, parrafo 53). Esta imagen se repite en el relato de "La Muerte de los Infantes de Tuireann" texto que reproducimos aqui porque contiene información muy variada y precisa: *"Un dia que el rey de Irlanda tenia una asamblea sobre la colina de Balar, que se llama hoy Uisneach no llevaban alli demasiado tiempo cuando vieron un ejercito en la llanura, viniendo derecho hacia ellos desde el este. [Habia] un joven hombre a la cabeza del ejército, con una gran autoridad sobre cada uno de ellos. Semejante a la puesta de sol era el brillo de su cara y de su frente. No pudieron contemplar su figura a causa de su brillo. Y el que estaba alli era Lugh de la larga mano, de los golpes potentes, y la cavalgada magica (del sidh), de la tierra de Promesa"* Christian-J.GUYONVARC'H: "La Mort tragique de Enfants de Tuireann. Texte traduit de l'irlandais", *Ogam* XVI, (1-3), En.-Jun.. 1864, pp. 231-256, 234-235.

[56] Lug escapa a la guarda que lo protegia, para que no combatiese bajo la forma de su cochero y: *"es él quien va al frente de la batalla de los Tuatha de. Una batalla cruel y dura se libra*

antiguos pobladores de Irlanda y opresores de los Túatha dé Dannan [57]. En el campo de batalla actúa de una forma muy semejante a Odhinn pues atravesará el terreno sin ser visto ni oído o como si el enemigo estuviera paralizado [58]. Es curioso el hecho de que su indumentaria guerrera sea una mezcla de aspectos sombríos y luminosos, aunque prevalecen éstos últimos. En la Segunda Batalla de Mag Tured viste con hermosas ropas y ornamentos dorados pero lleva un escudo cruzado de cadenas y correas explendidas "marcadas con numerosos signos" [59].

Hemos podido ver como la guerra afecta a todos los estamentos del sacerdocio pues el dios-druída, perteneciente a la primera función, posee el derecho de intervenir en las labores de la segunda, aunque no obligatoriamente. Los druídas, tienen el derecho de actuar en la guerra utilizando la contorsión física y la magia paralizante a imagen de la parte sombría de la primera función puesto que, su actividad como sacerdotes depende tanto del aspecto sombrío como del aspecto luminoso de la función soberana [60]. Los druídas participarán en la guerra de dos formas fundamentales : al frente del ejército, al igual que se situaron *Lug* u *Ogme*, lanzando imprecaciones y utilizando la magia terrorífica de la de-

---

entre la tribu de los Fomoiré y los hombres de Irlanda. Lug encoragina a los hombres de Irlanda con el fin de que librasen la batalla ardientememte y que no cayesen en la esclavitud de nuevo durante largo tiempo. Asi seria mejor para ellos morir para la defensa y protección de su patria que ser esclavos más tiempo como eran. Lug canta el canto aqui abajo, sobre una sóla pierna, con un sólo ojo, haciendo la vuelta de los hombres de Irlanda. Los ejércitos dando un fuerte grito fueron al combate...(2º Batalla de Mag Tured, párrafos 129-130). Esta es la postura del encantamiento mágico a la cual nadie tiene el poder de escapar. En la segunda versión que existe de ésta batalla aunque no es exacta, la idea es la misma

"Lug adopta ahora la forma de una vieja mujer con la espalda torcida, con una pierna, una mano, un ojo, haciendo la vuelta sobre los ejércitos respectivos, profetizando todas las dificultades y todas las muertes a los Fomoiré increpanado los hombres de Irlanda. (párrafo 101).

57 Por su actuación en esta batalla recibe en esta ocasión un calificativo tipicamente guerrero: "Lug el de la mano roja", lo cual no significa que su forma de combatir sea tipicamente guerrera aunque afirma *"Yo os doy mi palabra de que no seriais capaces de rechazar un pequeno grupo de héroes si yo no pongo la mano entre vosotros"*.

58 Tal y como hace cuando va a socorrer a su hijo Cúchulainn. LE ROUX: "Aspects de la Fonction guerriere... p. 182.

59 La cadena desempeña el mismo papel simbólico que los lazos y en cuanto a los signos sobre las correas pensamos que no son otros sino *ogam*, válidos para encantaciones referidas a la guerra, al igual que *Odhinn* utilizaba las runas para garantizar la eficacia de sus armas (párrafo 77 de la segunda versión de la Batalla de Mag Tured.).

60 Françoise LE ROUX: "Aspects de la fonction guerrière... p. 187.

formidad física y los conjuros [61], o bien haciendo uso de sus poderes mágicos para influir en el desarrollo de la contienda, sus actuaciones consistirán entonces en **ligar** contra el enemigo todos los elementos de la naturaleza: agua, viento, fuego y tierra obedecerán a los druídas y repudiarán al enemigo [62].

Las actuaciones que en el mundo celta se producen en relación a la guerra, los comportamientos guerreros serán siempre una mezcla entre el juego del campeón que combate individualmente y del mago que maneja sus lazos [63]. Una colaboración entre el guerrero y el rey, entre el vigor físico y la magia. Y, aunque al inicio de una batalla, se describa la formación del ejército, dispuesto ordenadamente según las diversas categorías de los personajes, ésta descripción no es más que una forma de indicar como cada categoría, humana o divina, acudía a la batalla pero, en absoluto, indica que la lucha estuviera organizada a la manera de un ejército. A través de todos los relatos épicos que nos han llegado podemos entender que concebían la batalla como la suma de luchas individuales, de combates singulares. Esta es la causa de que se le atribuya tan importante papel al héroe o campeón guerrero.

---

61 Esta será la escena que aparecerá ante los asombrados ojos de los soldados romanos cuando atacaron el santuario druídico de la isla de Môna en Anglesey, tal y como lo relata Paulino Suetonio. Cf. sobre este episodio: *Les druides*, pp. 25 y ss.

62 Una descripción completa de esta actuación de los druídas se encuentra en el relato de la 2ª Batalla de Mag Tured cuando en los prolegómenos de la contienda Lug pregunta a todos los "habitantes" de Tara cuales son los poderes de que disponen para luchar contra los enemigos. Los carpinteros, broncistas y herreros se encargarán de suministrar armas mientras que los druídas colaboran según sus poderes (no repetiremos el diálogo entre Lug y los druídas sino únicamente referenciaremos de que encantamientos hacen uso):
-Los hechiceros harán que las bordaduras de sus vestidos los cubran , que sus héroes sean heridos y los dos tercios de su vigor desaparezcan además de retenerles la orina.
-Los coperos haran venir una gran sed sobre los enemigos y no encontraran bebida para calmarla.
-Los druídas tiraran nubes de fuego sobre la cara de los Fomoire hasta que no puedan mirar al aire.
-El poeta lanzará la maldición suprema contra ellos. Los satirizará y los avergonzará, de modo que no resistirán a los guerreros a causa de las encantaciones de su arte (alusión al *glan dicim* maldición suprema que hacia brotar rápidamente tres tumores en la cara llamados Vergüenza, Mancha y Fealdad y, como consecuencia la imposibilidad de aparecer en público y la muerte. Cf. *Les druides*: pp. 172 y ss).
-Los hechiceros de Lug encantarán las piedras y las motas de tierra de manera que se convertirán en un ejército armado luchando contra ellos y los pondrán en fuga con horror y tormento.
-Dagda, sin embargo va al combate como jefe de los druídas que es "Yo seré el flanco del ejército de los hombres de Irlanda, sea por masacre, sea por destrucción o magia".
Esta actuación no es excepcional sino que, generalmente, antes de una contienda el druída informa al rey sobre los encantamientos que va a dirigir contra los enemigos. Una de los encantamientos más generales será ligar el agua para que no puedan beber y ligar la orina de hombres y animales. Ya hemos visto que en las *tabellae defixionum* dirigidas a Ogmios se ruega que ligue los *genitalia*.

63 En este sentido estamos plenamente de acuerdo con la definición aportada por Françoise LE ROUX: "los celtas concebian la guerra como una concurrencia, y al mismo tiempo una colaboración, de la "Magia" paralizante y el furor demencial; no como una maniobra, una batalla, una empresa colectiva, sino como una serie de combates individuales en los cuales el campeón humano o divino tenía la ocasión de probar su desmesura, como si esta desmesura mágica y heróica fuera el motor de la mitología céltica al nivel de la segunda función. "Aspects de la Fonction Guerriere", p. 182.

IV.3 A MODO DE CONCLUSION SOBRE LAS SEMEJANZAS ENTRE LAS DIVINIDADES DE LOS LAZOS Y BANDUA

Hemos rastreado las características generales de las divinidades indoeuropeas que detentan un determinado dominio sobre los lazos mágicos. El mundo indo-iranio, germano y romano presentaban una cierta semejanza puesto que, en estos panteones, las divinidades de los lazos pertenecían a la parte oscura de la primera función soberana. En el mundo celta aparecía una cierta diferencia ya que, en la guerra, cobraban mucho más valor los aspectos mágicos y soberanos que en el resto de las religiones indoeuropeas, como consecuencia de la supremacía de la clase sacerdotal sobre la militar. El análisis de los dioses vinculados a la guerra en el seno del mundo céltico nos ha brindado la posibilidad de comprobar como una determinada concepción con respecto a la supremacía sacerdotal, influía en todo el aparato religioso hasta el punto de modificar, o mejor digamos, radicalizar, unos aspectos concretos de la religión. En el seno de la religión celta nos encontramos con que la magia invade diversos aspectos que en otras religiones estaban reservados a las actuaciones de la segunda función.

Si es muy importante desentrañar las diferencias que los distintos pueblos indoeuropeos han ido generando a lo largo de su historia, lo es también tener presente esa comunidad de estructuras que, en primera instancia, es la que nos ofrece la clave para la identificación de un determinado tipo de divinidad: la que posee los lazos mágicos. Sólo en el interior de la estructura de pensamiento indoeuropeo conseguimos desvelar todo el simbolismo que entraña ya que es parte de su estructura interna. Queda, pues, comprobada, una vez más, la eficacia del análisis comparativo con los horizontes indoeuropeos a la hora de examinar las religiones prerromanas de Hispania.

Una vez que hemos alcanzado un cierto grado de identificación de *Bandua* procederemos a un último análisis antes de ofrecer una visión general de las divinidades vinculadas a la guerra en la región lusitano-galaica. Buscaremos en los horizontes indoeuropeos el rasgo de *Bandua* por el cual había sido conocida hasta ahora: la relación con las comunidades humanas. Aunque pensamos que su calificación viene dada por el especial tipo de guerra que implican las divinidades de los lazos, es cierto que su relación con grupos humanos obedece, o bien a un carácter de la divinidad, o bien, y nos inclinamos más por esta segunda hipótesis, a unos rasgos específicos de unos grupos humanos muy concretos que adoptan como patrono a una divinidad. Veamos, pues, a lo largo del mundo indoeuropeo, como son los grupos de seguidores de estas divinidades.

IV.4 COMUNIDADES VINCULADAS A LOS DIOSES DE LOS LAZOS.

Así como están atestiguadas las cofradíasde guerreros vinculadas a divinidades de la segunda función [64], existen una serie de grupos, a nivel mítico o humano, que se relacionan con los dioses de los lazos y que manifiestan su adoración tratando de imitar al dios tanto en signos externos como en su comportamiento. Véamos de que manera.

Como base de comparación tenemos una serie de características generales que hemos ido rastreando en las divinidades "de los lazos": la guerra en la que participan posee un cierto carácter mágico en el que forma una parte muy importante el terror o la magia paralizante, los lazos mágicos y el furor guerrero. Rasgos como el aspecto sombrío, oscuro y la vejez están también presentes entre sus características principales. Rastrearemos, entonces, si a lo largo de los diversos pueblos indoeuropeos existe un determinado tipo de guerreros que podamos identificar con estos trazos.

-1 º En **Roma**, *Romulo* es el jefe de los Lupercos, guerreros salvajes y desmedidos que llevan correas, a imitación del "señor de los lazos" para ligar todo aquello que éste quisiera [65]. Van desnudos pero llevan correas y, como *equites* portan un anillo [66].

-2º En la **India védica**, *Varuna* es el jefe de los *Ghandarva*, criaturas monstruosas mitad hombre y mitad caballo, entre cuyas habilidades están el robo el rapto y el pillaje [67].

-3º En el **mundo Germánico**, *Odhinn* será el patrón y conductor de un grupo de hombres-fiera los *Berserkir*, y los *Ülfhedhnir* "envueltos de oso" y "pieles de lobo", respectivamente. A éstos guerreros, que combaten en estado de trance, a

---

[64] Como en Grecia vinculadas a la figura de Ares. Sobre este tema ver Francis VIAN: "La fonction guerriére dans la mythologie grecque" en *Problémes de la guerre en Grece Ancienne*. Paris, 1968.

[65] *Mithra-Varuna* p.72. Véase también de éste mismo autor : *Les dieux souverains des indo-européens*. Paris, 1977. Y asimismo la reciente obra de Christoph ULF: *Das römische Lupercalienfest. Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswuissenschaft*. Darmstadt, 1982. Ulf partiendo del análisis de las fiestas de las Lupercalias desarrolla una serie de consideraciones de carácter general acerca de la naturaleza de la religión romana en cuyo tratamiento no sería pertinente entrar en este momento. Por lo que se refiere a la caracterización concreta de las fiestas, utilizando el análisis lingüístico y el método comparativo, Ulf interpreta las *Lupercalia* como un ritual de iniciación de los jóvenes; lo que confirma nuestra interpretación en tanto que el grupo de los jóvenes iniciandos es una primera configuración de una cofradía de guerreros.

[66] Mientras que el *Flamen Dialis* no tiene dereho más que a anillos falsos y rotos (*Mitra-Varuna* pp. 72-73. Sobre la relación entre el anillo y la cadena ya volveremos nuevamente al hablar de las comunidades guerreras en el mundo germánico y céltico.

[67] Id., p.10.

imitación del dios, *Odhinn* les confiere sus dones mágicos: poder de metamorfosis dado por el *Odhr* "el furor" [68], invulnerabilidad, seguridad del golpe, y sobre todo, fuerza paralizante por la que el enemigo es inmovilizado, cegado, ensordecido, desarmado [69]; en una palabra, poseen la capacidad mágica de "ligar" al enemigo en función del terror paralizante que le inspiran.

Asimismo, *Odhinn* dirige a los *Einherjar* (**aina-hariya*), grupo de guerreros muertos que son su corte en el otro mundo y cuya ocupación no es sino entrenarse para el combate final. *Odhinn* conduce, pues, ejércitos, tanto de guerreros muertos como vivos y, en la batalla, escoge los guerreros que han de morir para engrosar sus filas [70]. Tendrá como consecuencia, un carácter psicopompo y su comportamiento con sus seguidores será ambiguo ya que, tanto les otorga la victoria, como contribuye a su muerte si los considera necesarios para el Valhalla [71]. Por otra parte la estructura de este teónimo, Wotan, nos está indicando su cualidad de patrono de un grupo. Hemos visto que su nombre se deriva de un término que se utiliza para designar al furor guerrero y al éxtasis pero la derivación es muy específica ya que la palabra originaria es **Woda-naz*. La segunda parte de la misma es un sufijo, común en indoeuropeo, para designar al jefe de lo que se deduce que Wotan es "el jefe de la Wôda", del furor o del ejército furioso [72]. Igualmente otro de sus nombres, *Herjan* responde al mismo esquema ya que se remonta al nombre del ejército **Korio* que, en los dialectos germánicos, genera las formas : got. *harjis*, an.isl. *herr*, aaa. *hari*. *Herjan* no es más que **korio-nos* "jefe del ejército" y, como vimos, este ejército son los *Einherjar*, los guerreros muertos [73]. Es importante observar el entorno semántico de la palabra germánica pues caracteriza perfectamente cual es al actividad del *Heer*: en isl. el verbo derivado *herja*, aaa. *herian*, significa "hacer una razzia", en al. *heeren*, *verheeren* "devastar" lo que evidentemente, tal y como ha visto Benveniste se aleja mucho de la concepción griega o latina del *exercitus* o o *laós* [74].

---

68 Posiblemente el que llevó al héroe vikingo Egill a adoptar la característica contracción del rostro. *Op. cit.*, pp. 118-119.

69 *Op cit.*, p. 101.

70 Ya que en el Valhalla sólo tienen entrada los guerreros muertos en combate. Por ésta razón los guerreros al morir se hacían la señal de Odhinn para entrar en el Valhalla y no ir a la morada de Hel: se marcaban con una lanza que era el arma de Odhinn o bien se colgaban imitando la actitud del dios. *Los dioses de los Germanos* p. 46.

71 Tal y como hizó con *Sigurdhr*.

72 Al igual que en latín de *tribus* > *tribunus* y de *domus* > *dominus*.

73 Sobre estas formas ver Emile BENVENISTE: *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, 1983, (del original: *Le Vocabulaire des institution indo-européens*. Paris, 1969), pp. 72 y ss.

74 Id. *op. cit.*, p. 73.

Dentro del mundo germánico Tacito nos describe las transformaciones de un *feralis exercitus*, los *Harii* [75] que se pintan de negro, escogen las sombras de la noche y aterrorizan: "los primeros vencidos en la batalla son los ojos". Tanto el utilizar colores negros en su indumentaria como el dedicarse, sobre todo, a infundir terror, se corresponden a una divinidad sombria, en este caso a *Odhinn* [76]. Pero no son los *Harii* el único ejemplo que tenemos de actuaciones semejantes sino que los *Chattes* además de llevar una vida aislada del resto de la sociedad, pues no tienen hogar ni campos sino que son nutridos en aquel lugar en que se encuentren, en los combates llevan como una cadena un anillode hierro que no sueltan hasta no estar "redimidos " por la muerte de un enemigo [77]. El uso de la cadena en imitación a *Odhinn* parece haber sido común entre los Germanos, incluso en tiempos de paz, y tenemos una referencia de un uso religioso entre los *Semnones* que, en sus reuniones en un bosque consagrado, no podían entrar en él si no llevaban una cadena en signo de humildad ante la divinidad [78].

En el mundo germánico, a través de lo visto, podemos afirmar la existencia de cofradías de guerreros seguidores de *Odhinn* y dedicados, únicamente, al ejercicio de la guerra. Este oficio consigue marginarlos de la sociedad hasta el extremo de prescindir de la propiedad de campos y casas, es decir se comportan como salvajes, o criaturas del otro mundo y adoptan, aspecto de animales No podríamos identificarlos con un grupo de hombres seguidores de *Thor* dios germano de la guerra, correspondiente a la segunda función, porque practican una guerra mágica, de noche, pintados de negro, utilizando el terror, arma de *Odhinn* y los inequívocos lazos o cadenas. Se identifican, pues, claramente, con el dios al que siguen y lo imitan en el combate y en la apariencia.

---

[75] *Germania* 43 *Ceterum Harii super uires, quibus enumeratos paulo ante populos antecedunt, truces insitae feritati arte ac tempore lenocinantur: nigra scuta, tincta corpora: atras ad poelia noctes legunt ipsaque formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt, nullo hostium sustinente nouum ac uelut infernum adspectum; nam primi in omnibus proeliis oculi uicintur.*

[76] Con respecto a los *Harii* Guyonvarac'h se plantea si no habrá que pensar, en una cofradia de guerreros, (que, por otra parte, serian muy semejantes a los *Charini* indicados por Plinio) en vez de en un pueblo y en que esa cofradía fuera mitica y no humana, habiendo sido, en ese caso, el escritor clásico victima de las tendencias historizantes propias de los latinos. (Véase Christian-J. GUYONVARC'H: "Notes d'Étymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XX (76). Le nom des *Tricorii*", *Ogam* XVI, (4-6), 1964, pp. 29-31. El autor sugiere la idea basándose sobre todo en la falta de huellas de éste pueblo aunque afirma que nuestro conocimiento sobre la historia de celtas y germanos es bastante parca. Compartimos la idea apuntada por Guyonvarc'h sobre la consideración de los *Harii* más como una cofradía de guerreros que como un pueblo. Para nuetra investigación no tiene demasiada importancia el hecho de que los *Harii* pertenecieran a la historia o al mito ya que lo que nos interesa es investigar la existencia de un determinado tipo de cofradias.

[77] Tácito: *Germania* XXXI. Recordemos el anillo que portaban los Lupercos.

[78] Tácito: *Germania* XXXVIII. Es el momento quizá de citar un bosque denominado *Fjöturlundr* "bosque sagrado del lazo" que Dumézil habia relacionado con Odhinn (*Mithra-Varuna* p. 101).

Por último, creemos que es importante señalar, dentro de estas agrupaciones guerreras, un rasgo que vamos a ir encontrando a lo largo de los diversos horizontes indoeuropeos: el sentimiento de fidelidad a un jefe. Si hemos visto que estos soldados se identificaban con un dios al que incluso imitaban en su aspecto físico, mantendrán con su jefe una relación de "*devotio*" que es ya inherente incluso al nombre de estos grupos [79].

- 4º Dentro del **mundo céltico** se pueden encontrar también guerreros identificados con *Ogme* es decir, imitan sus rasgos físicos, vejez y oscuridad o utilizan de alguna manera los lazos mágicos. Ya hemos visto como Ogmios era descrito en la Galia por Luciano de Samosata, llevando a un grupo de hombres atados a su lengua y como en Irlanda en el pasaje del Tain Bó Cualnge, *Tricastal* (el hombre fuerte de la casa de Conchobar que camina arrojando al aire una piedra) y *Ercenn* (el hombre negro que va rodeado de cadenas a cuyo término hay un hombre) [80], caminan a la cabeza de un ejército. Parece, pues, en principio, que vinculados, por lo menos a *Ogmios/Ogme* se registran grupos de guerreros. En los relatos épicos de la literatura irlandesa es fácil encontrar descripciones de guerreros cuyos trazos físicos se asemejan a los característicos de esta divinidad. Ya hemos citado la alineación de los soldados en la Primera Batalla de Mag Tured en la que se nombraba a los guerreros grises, es decir de pelo cano y recordemos que "*Libraron entonces el asalto tras haber atado sus cuerpos a piedras de aristas vivas y a cadenas de hierro*". También estos guerreros de *Ogmios* pueden combatir atados unos a otros con cadenas simbolizando los lazos mágicos del dios [81].

Lug también dirigirá un ejército pero, tal y como era de esperar en función de sus características, es un ejército mágico. En el relato *Oidhe Chloinne Tuireann* ("La muerte trágica de los infantes de Tuireann"), su aparición en Tara es algo diferente a la del *Cath Maighe Tured*, pues viene comandando un ejército muy especial que le prestó el dios del Otro Mundo, Manannán [82]. Asimismo

---

79 Fidelidad que se refleja claramente en un pasaje de Tácito: *Germania* 13 y 14. Sobre este problema ver E.Benveniste: *Op. cit.*, pp. 67-78.

80 Es decir, respectivamente *Ogme* y *Ogmios* tal y como ha visto Françoise Le Roux, que, en este caso, representarían un desdoblamiento de la divinidad en sus dos aspectos de campeón y mago de los lazos ("Le dieu celtique aux lieus ...pp. 223-224).

81 En el artículo citado de Françoise Le Roux se encuentran varias referencias a estos guerreros que combaten atados a imagen de su dios. Un ejemplo significativo, en las márgenes del mundo celta, son los Cimbros cuyas dos primeras líneas de batalla están formadas íntegramente por hombres atados unos a otros con cadenas. (Plutarco: *Marius* XXVII).

82 *Manannan mac Lir* (hijo del Océano) es el dios soberano del Otro Mundo céltico y, sólo por que a este mundo se tiene acceso por mar, llegó a confundírsele con un dios del Océano, en época tardía. Debido a que gran parte de sus desplazamientos son efectuados por mar fue evemerizado bajo la forma

vendrá equipado con las prendas que le suministra Manannan que, como corresponde a un dios del sidh, son mágicas [83]. Aunque este es el único dato existente en las fuentes irlandesas de Lug en tanto que jefe de la "Caza salvaje" esta vinculación es muy importante ya que afirma lo congruente de la concepción de la guerra en el pensamiento celta. *Lug* como dios que es, no dirige un ejército humano sino uno que procede del más allá.

Es posible que podamos establecer algún tipo de relación entre este extraño ejército, cuyo nombre más corriente es *sídhsluagh* "ejercito del sidh" [84] y el ejército de hombres muertos que dirige *Odhinn*. Nuevamente debemos examinar el esquema céltico en su totalidad. Ogme es el conductor de hombres, al igual que *Cúchulainn*-Setanta. Lug, en Irlanda, comanda un ejército del Más Allá y, en Galia, es el dios de los caminos. Por otro lado, como ya vimos, Ogmios y Hercules son identificados. El papel psicopompo de la divinidad perteneciente a la parte sombría de la función soberana se hace muy patente en el mundo celta sólo que, en este esquema, es necesario incluir a Lug que, por no pertenecer a ninguna función, goza de las virtualidades de todas. Como hemos podido apreciar, aún siendo un dios de claras connotaciones luminosas, no están exentos en sus caracteres los trazos sombríos, como corresponde, por otra parte a un descendiente de los Fomoiré.

En lo tocante a las características del ejército del *sidh*, sabemos poco de él. En el relato de la Muerte de los Infantes de Tuireann cumple un decisivo papel ayudando a Lug a derrotar a los Fomoiré y, en este caso, está constituído por los "infantes de Manannan" [85] denominados "la cabalgada mágica de la Tierra de la Promesa [86]. Ahora bien, la rama de Manannan no es el único ejército del *sidh*

---

de un navegante que habitaba en la isla de Mann. Véase al respecto : *Les druides*, p. 404 y también : Françoise Le Roux: *La Religion des Celtes*..pp. 124-125.

[83] Que tal como indica el relato es un equipamiento nada corriente pues todas las prendas son mágicas: el caballo (llamado la Unica Rama de Manannan) era rápido como el viento de primavera, tan bello como el mar y la tierra y capaz de conseguir que la persona que estuviera a su grupa no fuese nunca abatida. La armadura con la que nadie era herido mientras la llevase. La coraza que ningun arma podía traspasarla. La espada que mataba a todos los que hería y aquellos que se le oponían, les dejaba con menor fuerza que una mujer en trance de parto. (Pasaje 5º).

[84] Ver: "La mort des enfants de Tuireann" en *Ogam* XII, (2-3), 1960, p. 235 y nota 11. ver también GUYONVARCH'H en *Textes Mitologiques* I y que hemos reproducido en 4 1.2.

[85] El "tremendo" ejército que derrotó a los *Fomoiré* eran exactamente "*los infantes de Manannan que son Scoith Gleigeal, hijo de Manannan, Rabach Slaitin, Gleigeal Garbh, Goithne del ojo sombrío, Sine Sindeargh, Domhnall roja-sombra y Aod hijo de Eathall*". Es decir siete, lo que nos lleva nuevamente al tema de la lucha heroica, entre campeones pues derrotaron a "nueve veces nueve hombres". (Párrafos 5 y 6).

[86] Otro de los numerosos nombres del *sidh*.

lo mismo que tampoco existe un único *sidh* [87]. *Lug* cuando ve que llegan, procedentes de Escandinavia, el grueso de los ejércitos fomorianos encarga a su padre y a sus hermanos que busquen a "la *Cabalgada mágica* en todos los lugares que se encuentre". Sus parientes, sin dudarlo se dirigen a las diversas *Llanuras* (*Maighe*).

En el plano mítico está, pues, registrada la existencia de un ejército del más allá con carácter mágico y que mantiene una dependencia, relación e identificación con los dioses de los lazos, al igual que los grupos de guerreros aislados que intentan imitarlos. Resta ver si esta especie de cofradiasde guerreros tuvieron su traducción en el plano real, tal y como sucedía con los Germanos.

Dentro de las descripciones que sobre los galos nos aporta Cesar recoge una importante noticia sobre la **fidelidad** mantenida por los soldados con respecto a su jefe [88].

---

87 El *sidh* es concebido, en tanto que el más allá, como una hermosa tierra donde la felicidad y el placer son perpetuos. Esta tierra está situada al otro lado del mar pero, a través de toda el agua,río, fuentes, lagos, se tiene acceso. Por otra parte con la llegada de los hijos de Mil de España, los Túatha dé Danan se retiraron al subsuelo de Irlanda, y bajo cada colina o llanura están los diversos *sidh*.que no son sino la morada de los dioses. Las entradas son, pues, numerosas y, sobre todo en *Samain*, que es un momento en que este mundo y el más allá se confunden con el paso del viejo al nuevo año y las criaturas del *sidh* salen a hacer correrias por la tierra.

88 *B.G.* III, 22: *"En tanto que nuestra atención era requerida por este suceso, de otro lado del oppidum, Adiatunus que detentaba el poder supremo, aparecio con seiscientos hombres devotos de los que llamaban soldurii y cuya condición es la de gozar todos los beneficios de la existencia con aquel al que han dado su amistad. Si le tocase morir de muerte violenta correrian la misma suerte dándose ellos mismos la muerte y por memoria humana no se ha hallado jamás a ninguno que rehusara morir tras la muerte del amigo al cual se hubieran consagrado"*.

IV 4.1. UN EJEMPLO DE UNA COFRADIA DE GUERREROS: LOS FIANNA.

A través del Ciclo de Finn, (o Fionn) denominado erróneamente Ciclo Ossiánico [89] y también Ciclo de Leinster [90] podernos tener acceso al interior de una institución militar con la estructura de una cofradía de guerreros. Al contrario del Ciclo del Ulster, dedicado sobre todo a relatar las hazañas del héroe Cúchulainn, se centrará sobre las aventuras de un grupo de guerreros muy específico: los *fianna*, agrupados en torno a su jefe *Finn* y a su hijo Ossián. A pesar de que los relatos han sido recogidos en una época muy tardía, es evidente, por el tipo de sociedad, creencias y valores que muestran, que recogen una tradición anterior que perduró de una manera más profunda en la imaginación popular que el ciclo del Ulster.

Las referencias más antiguas proceden del siglo VII a través de un pequeño poema en el que se describe la genealogía de Fionn y su descendencia así como una alusión al *fiana* [91]. Conocemos esta institución a través de Keating, historiador y analista del siglo XVII que recopiló gran parte de los poemas, aunque posteriormente la mayoría de los cuentos y baladas fueron remodelados en el siglo XVIII por Macpherson dentro del gusto romántico [92]. Queremos detenernos a examinar esta institución pues, aunque es evidente que la cristianización afectó a este ciclo mucho más que al resto de la literatura irlandesa, sin embargo, no alteró su estructura fundamental y, en cambio, nos permite adentrarnos en el interior de una cofradía de guerreros en una situación diferente a las que conocemos

---

89 Se denomina ciclo ossiánico porque *Oisin* (*Ossian*), hijo de *Fionn*, es el personaje central de los relatos remodelados por Macpherson en el siglo XIX, pero esta denominación, evidentemente, no responde a los poemas originales en los que, si bien se menciona a Oisin y en alguna ocasión es el protagonista de algún relato, la parte mayoritaria del ciclo se dedica a *Fionn*.

90 No puede ser denominado Ciclo de Leinster porque el espacio físico que abarca sobrepasa con mucho esta provincia, extendiéndose por toda Irlanda e incluso por Escocia. Ver, sobre la validez del estudio de estas fuentes, Arzel EVEN: "Sources Médiévales pour l'étude de l'Antiquité Celtique". *Ogam* IX, (1), 1957, pp 45-66.

91 Aunque en este pequeño poema, no aparece esta palabra sino *tuath cuire* "tribu de guerreros", Kuno MEYER: *FIANAIGECHT. Being a collection of hitherto inedited Irish poems and tales relating to Finn and his fiana, with an English translation*. Royal Irish Academy, Todd Lecture Series, Vol. XVI, Dublin, 1910, pp. xvii-xviii. El hecho de que este poema haya sido recogido en el siglo VII no significa que su concepción pertenezca a esa época. La literatura celta sólo fue puesta por escrito en virtud de la cristianización pero tenía tras de sí largos años de trasmisión oral y, en la actualidad, no se puede negar la celticidad de estos documentos. Sobre estos problemas véase el artículo ya citado de Arzel Even y también Françoise LE ROUX & Christian-J.GUYONVARC'H: *La Civilisation Celtique*, Impresion especial de *Celticum* 24, (Suplemento de *Ogam-Tradition Celtique*, T.30), Rennes, 1978 passim. y Françoise LE ROUX: "Introduction Generale a L'Etude de la Tradition Celtique", *Ogam* XIX, 1967, pp. 272-347.

92 *La religión des celtes*, pp. 167-168.

en el continente [93]. La razón de esta diferencia, -además de las que entrañan de por sí las distinciones entre la concepción celta de la guerra y la germana-, es que con el ciclo de Fionn tenemos la oportunidad de examinar una cofradía de guerreros en su ambiente natural y en una situación normal mientras que, tanto las cofradías germanas como las que vislumbramos en el área luso-galaica, están observadas en una situación límite. En una situación de guerra con Roma que rebasa sus esquemas habituales de lo que significa una guerra, es decir en un momento en el que sus caracteres bélicos, ya de por sí numerosos, se extralimitan mientras que se desdibujan los otros, como las creencias, los rituales o la relación con las comunidades "urbanas", por ejemplo, que evidentemente sí tenían lugar.

La palabra *fianna*, plural de *fiann* [94], es de difícil etimología y las opiniones que sostienen los autores han oscilado entre buscar una relación con la forma **biodha*, anor. *fiandi* "enemigo", o establecer una vinculación con *feini*, el nombre que se daban asimismo los irlandeses en tanto que guerreros [95], o bien remontarlo al ide. **ue̯i̯ena* que, con un original sentido de "persecución, caza" generaría las acepciones irlandesas relacionadas con la guerra [96]. Quizá fuese más conveniente explicarlo a través de *fine* "clan, familia", significado que convendría asimismo para comprender el gran número de compuestos que sin caracter guerrero aparecen en irlandés [97]. Asimismo esta palabra ha servido para designar

---

93 La cristianización se manifestará únicamente en que los *fianna*, sobre todo Osián, harán amistad con los misioneros, concretamente con San Patricio. Pero esta amistad, en la mayoría de las ocasiones, no es sino un pretexto para que Osián relate las aventuras del *fianna*.

94 La forma más antigua de la palabra era escrita *fian* o *fiann*, un tema femenino en *-a* que hacía su genitivo de singular *féine* y su nominativo, vocativo y acusativo de plural *fiana*. Estas formas aparecen en dos manuscritos del siglo IX, el Libro de Armagh y el Códice de St. Paul. Es importante destacar que estas formas ya aludían a la institución militar y así el genitivo aparecerá como *oaic féne* "guerreros del féni". Sobre las diversas grafías que fue adoptando la palabra a través de los distintos manuscritos ver Kuno MEYER: *op. cit.*, pp. vi-vii.

95 *Féine/Féni* es aparentemente un genitivo de *fian* y es prácticamente imposible distinguirlos.

96 Kuno Meyer: *op. cit.* p. VI.

97 *Les Druides*, p.390. Si es cierta esta relación, la raíz ide. sería **ue̯n-*, que en celta y germano da lugar a sentidos de "clan, familia, grupo, amigo" conceptos que, nuevamente nos conducen a sentimientos de fidelidad y cofradía y, asimismo, tal y como ha visto Benveniste, de hombres libres (libertad en oposición a esclavitud); por otra parte, es amigo el que pertenece a mi mismo grupo social, el que es libre, ver: *op. cit*, pp. 208 y ss.). Sobre la raíz ver: W-Pok. 1, pp. 258-259. Sobre los compuestos con el sentido de "grupo, compañía, clan" ver: Meyer: *op. cit.*, p. vi, n. 3. Nosotros nos inclinamos por esta última interpretación pues, además de adaptarse mejor al sentido de lo que es una cofradía de guerreros, en los *fianna*, tal y como iremos apreciando, se observa un fuerte componente familiar en la formación del equipo de guerreros.

un número elevado de antropónimos, la mayoría incluidos en el ciclo de Finn, y de topónimos que adoptan el genitivo tanto de singular como de plural [98].

A modo de introducción se puede afirmar que los fianna son un grupo de guerreros que, dirigidos por un jefe, dedican su vida a realizar hazañas bélicas o de caza "en su propio beneficio" lo que en irlandés posee un nombre específico *dul for fianas*. Los manuscritos señalan claramente que nada tienen que ver con una banda de ladrones (*diberg*) o vagabundos. Está muy claro que su modo particular de guerra es considerado honorable y dentro de la norma, estando sus derechos reconocidos por la ley al igual que los de cualquier otro miembro de la sociedad, aunque de hecho su vida sea antisocial. Sus miembros han sido expulsados de su clan (*éclaind*), desterrados (*díthir*), son hijos de reyes que se han querellado con sus padres, proscritos, o bien hombres que, por alguna venganza, han decidido tomarse la justicia por su mano, pero observaremos que gran parte de ellos siguen la tradición familiar y se integran en el *fianna* por indicación paterna o materna, sin que les lleve a tomar esta decisión algún conflicto con la sociedad. Aunque se comporten como individuos marginados, está claro, sin embargo, que su existencia es necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad y, de hecho, se indica varias veces que esta institución beneficia a la tribu, a la que rinden variados servicios [99].

Las opiniones sobre esta institución militar son variadas, pero ello no quiere decir que su estudio se haya realizado teniendo en cuenta su pertenencia a una estructura de pensamiento muy específica, es decir, pocos autores han intentado su análisis poniéndola en relación con los esquemas generales del mundo celta. Al contrario, generalmente se han buscado las diferencias con los otros ciclos célticos sin adentrarse en el trasfondo de los relatos.

Las diferencias con el ciclo del Ulster ya fueron marcadas por varios autores pero, si en principio se pensó que eran debidas a que su redacción es mucho más tardía [100], pronto surgieron las explicaciones historizantes que atribuyeron estos poemas a una "raza" inferior dentro de Irlanda e intentaron fijar los acontecimientos tomando como referencia histórica, como punto *ante quem*, la conquista de Irlanda por los Hijos de Mil de España ya que éstos no aparecen nunca

---

98 Topónimos del estilo de *Mag Fian* (llanura del fian).

99 K.Meyer p. ix, registra varias referencias, entre ellas se puede destacar la que aparece en el "Coloquio de los dos Sabios " en donde se alude constantemente al hecho de que un síntoma de que han llegado los malos tiempos es que el *fianna* ya no existe. Ya tendremos ocasión de comprobar a lo largo de esta exposición, cuales eran los servicios que el *fianna* prestaba a la sociedad.

100 Están casi todos los poemas redactados en irlandés medio, con muy pocas alusiones al irlandés antiguo, al contrario de la epopeya de los Ulates que, además de ser en gran parte redactada en irlandés antiguo, los fragmentos en irlandés medio contiene gran número de arcaismos. Sobre este problema ver Eoin Mac NEILL: *DUANAIRE FINN. The Book of the lays of Fionn.part I Irish Text, with translation into English*, London, 1908.

nombrados en los poemas de este ciclo [101]. Estos relatos aludirían a una antigua etapa de héroes primitivos y, por esta razón, perdurarían en el seno de las tribus vasallas hasta la novena centuria en que se empezaron a poner por escrito de forma mayoritaria [102]. Aunque estas teorías han caído en desuso por su antigüedad y hoy nadie pretende buscar la historicidad de las diversas invasiones de Irlanda según el *Leabhar Gábala Erenn*, en la mente de los investigadores ha pervivido alguna idea que aún no se ha erradicado del todo: la más habitual es la que reivindica la diferencia sustancial con el otro ciclo épico, el ciclo de los Ulates, ya que se mantiene la teoría de que el ciclo de *Finn* pertenece a lo que se ha denominado Edad Heroica, muy anterior en civilización a las realezas irlandesas [103]

Así, por ejemplo, Proinsias Mac CANA [104] considera que el ciclo de Finn contituye "un mundo diferente" al de los relatos del Ulster e insiste en la idea de que estamos en presencia de un mundo de héroes lo que implicaría que poseen un diferente matiz en las creencias [105].

---

101 En los análisis de la historia de Irlanda ha sido muy corriente que los investigadores hayan enfocado su estudio sin percibirse de que estaban empleando epopoyas pertenecientes al mito. Las conquistas de Irlanda, tal y como han demostrado Françoise Le Roux y Christian-J. Guyonvarc'h son relatos claramente mitológicos y que, por otra parte, reproducen esquemas muy semejantes a los episodios de la lucha entre los Ases y los Vanes, el rapto de las Sabinas, así como a la idea de las diversas etapas de la humanidad representada en Grecia por las razas de Oro de Hierro y de Bronce etc., es decir que son mitos en los que es fácil observar el origen indoeuropeo. Las distintas razas de Irlanda nada tienen de reales y es imposible datar un acontecimiento a través de la alusión o no a la última raza mítica, los hijos de Mil de España. Ver estos problemas en Françoise Le Roux: "La Mitologie Irlandaise du Livre des Conquêtes", *Ogam* XX, (3-6), Dic.1968, p. 381-404 y también Guyonvarc'h: *Textes*...passim.

102 Esta será la última conclusión a la que llega Eoin Mac Neill: *Op. cit.*, p. xliii.

103 Gerard MURPHY *DUANAIRE FINN: The Book of the lays of Fionn* part. III, Irish Texts Society, vol XLIII, Dublin, 1953.

104 Proinsias Mac CANA: *Celtic Mithology*. England, Middlesex 1970, pp. 106-115.

105 No debemos extrañarnos de que se elaboren teorías peregrinas con respecto a la institución de los fenianos puesto que, en la actualidad, siguen existiendo autores que niegan la existencia de un panteón lógicamente organizado en el seno de la sociedad celta. Un ejemplo muy claro es el de Graham WEBSTER: *The British Celts and their Gods under Rome*. Londres, 1986, p. 14, quien opina que los celtas no concebían una separación entre el mundo divino y el de los espíritus y que cada tribu y comunidad poseía sus propias criaturas invisibles con las que mantenían un continuo diálogo, lo que implicaba una total comunicación (p. 24). Este autor tomando estas convicciones por base elabora la teoría de que los héroes fueron creados para suplir las carencias existentes, puesto que los rituales de apaciguamiento no eran suficientes para acabar con sus terrores a tormentas y mostruos. Estas teorías, aunque pueda parecer estraño, suelen ser bien acogidas por gran número de investigadores, partidarios de los dioses tribales y las diosas madres tal y como observamos también en la obra de Nora CHADWICK: *Les Celts* Hardmondsworth, 1970. Para esta autora los fianna, posiblemente, estén concebidos para dar salida a un exceso de aristocracia guerrera joven en edad adolescente. Es evidente que los celtas sí tuvieron un pensamiento unitario y también es evidente que no podemos llegar a unas conclusiones claras sobre el significado de los *fianna* dentro de la sociedad celta si continuamos todavía repitiendo esquemas de análisis ya trasnochados. Una cofradía de guerreros con sus rituales, vinculada

En realidad, al adentrarnos en la lectura de los poemas nos encontramos algo muy diferente, puesto que en esa supuesta Edad Heroica aparece el mismo tipo de valores que nos muestra el ciclo del Ulster. La existencia del *fianna* no excluye, en absoluto, a la realeza irlandesa sino que su relación con ella es muy profunda y, como veremos, es al rey a quien compete elegir al jefe del *fianna*. Aún practicando un tipo de vida que podríamos caracterizar como antisocial, puesto que poseen sus normas propias, viven en las montañas, y su guerra no es necesariamente la de su provincia y su rey sino la suya particular; ello no significa que hubieran perdido el contacto con la sociedad y que no formen parte de sus esquemas. El ciclo de Fionn no habla únicamente de un grupo de guerreros que viven dedicados a la guerra -aunque sean sus personajes centrales- sino que nos muestra cual es el tipo de relación que la sociedad y la realeza mantiene con ellos y, por ello, nos informa también sobre las características generales de ellas. No podemos pues, marginarlo en relación a la epopeya ulata ya que aparte de ilustrarnos sobre la institución militar, nos ofrece una documentación valiosa que podremos utilizar, en parte para confirmar los esquemas sociales de la epopeya ulata y, en parte para completar los que aquella no muestra [106]. Los valores guerreros que son alabados en los otros ciclos son aquí constantes pero, encontramos asimismo, el mismo esquema religioso, los mismos dioses, las mismas concepciones sobre la soberanía etc. En absoluto pensamos que se pueda desvincular el ciclo de Finn del resto de la literatura irlandesa.

Seguiremos en nuestro análisis las directrices dictadas por Françoise Le Roux al examinar la función guerrera entre los celtas. Esta autora indica que este ciclo reproduce los mismos esquemas de concepcion de la guerra que los restantes ciclos célticos y, en este sentido, afirma que muchas de las aventuras de *Finn* repiten las hazañas realizadas por *Cúchulainn* o por *Lug* aunque, posiblemente, esta institución esté muy cerca de cofradías como los *bersekir* o

---

a una sociedad con un panteón, estructurado, según una tripartición indoeuropea, nada tiene que ver con dioses tribales y diosas madres de ascendente neolítico. Sobre estos problemas de análisis de la religioón celta ver, por ejemplo, Françoise LE ROUX: "Introduction Generale a L'Etude de la Tradition Celtique". *Ogam* XIX, 1967, pp. 272-347 y de la misma autora: "Notes d'Histoire des Religions" 1. *Ogam* VII, (4), Oct. 1955, pp. 255-266; Id.: "Notes d'Histoire des Religions VI.10. Note méthodologique pour l'étude de la religion celtique", *Ogam* XII, (4-5), Sep. 1960, pp. 335-344; Id.: "Notes d'Histoire des Religions XII.26. La mythologie Gauloise ; 27 Remarques à propos du livre de Jan de Vries *Keltische Religion*; 28 De l'utilisation de l'histoire des religions en archéologie; 31 Fantaisie celtomane". *Ogam* XVII, (3-6), Jul-Dic. 1965, pp. 511-514; Id.: "Notes.d'Histoire des Religions. XIII 33. Fantaisises megalitiques", *Ogam* XVIII, (1-2), 1966, pp. 153-155; Id.: "Notes d'Histoires des Religions XV. 44. Jan de Vries et les "déeses mères", *Ogam* XVIII, (5-6), 1966, pp. 511-512 y *Ogam* XIX, (1-2), Marz. 1967, pp. 141-143, etc.

106 Nos referimos únicamente a lo que es la reglamentacion y funcionamiento de una cofradía guerrera, rasgos que en la epopeya ulata sólo vislumbrábamos. Por lo demás, como iremos viendo, incluso los temas de los relatos se repiten y Fionn, en muchas ocasiones, no hará sino reproducir hazañas que vemos en Cúchulainn o en Lug.

los *Harii*. Por estas razones considera que la tesis de Marie-Louise SJOESTEDT [107], que divide los héroes celtas según pertenezcan o no a la tribu, es improductiva desde el punto de vista religioso ya que, si bien es cierto que la institución militar hay que inscribirla dentro de los esquemas de comportamiento de una cofradía de guerreros que vive al margen de la sociedad, los valores que refleja serán los mismos que observamos en el resto de los ciclos y las funciones de los guerreros muy semejantes [108].

Hasta ahora hemos examinado un tipo específico de comunidades relacionadas con los "dioses de los lazos", es decir con la parte sombría de la primera función soberana, cuya actuación en la guerra no se alejaba nunca de la magia. Reflejaban, tanto los dioses como los grupos adscritos a ellos, aquello que de una manera general denominaremos **concepción varuniana de la guerra**. En este caso, nos adentramos en una comunidad cuyo liderazgo es confiado a un héroe. Existen variadas discusiones sobre el carácter divino de Fionn pero no vamos a entrar en ellas porque para nuestro estudio lo único que nos interesa averiguar es si responde al tipo de guerra que podrían dirigir *Ogmios* o *Lug*, es decir nos interesa precisar a que función debemos adscribirlo. Comprobaremos si además de esa faceta clara que anuncia su nombre, Fionn, posee un aspecto sombrío, tal y como correspondería a un héroe dirigido por una divinidad soberana, trasluciendo ese especial carácter que adopta la guerra en el mundo celta. Esta averiguación es de sumo interés para nosotros ya que el *fianna* es una institución con abundante documentación, circunstancia que nos permitiría establecer paralelos con las posibles comunidades que hubiera en la zona Galaico-Lusitana, cuyo sentido no conseguimos comprender cabalmente por la falta de datos. Si Fionn responde a los presupuestos citados, el fianna es la comunidad que buscamos y, así lo parece [109].

---

107 Marie-Louise SJOESTEDT: *Dieux et Héros des Celtes*. Paris, 1949, pp. 80 y ss.

108 El análisis de las características de los *fianna* y de *Fionn* que aquí presentamos es realizado directamente sobre las recopilaciones de poemas a las que hemos tenido acceso; a saber las obras ya citadas de Kuno Meyer, Eoin Mac Neil y Gerard Murphy: (*Fianaigecht*, *Duanaire Finn* I y *Duanaire Finn* II. *Duanaire Finn* III, no contiene nuevos poemas sino un análisis histórico, lingüístico y los apéndices del tomo II. Citaremos los poemas según el orden que le han asignado estos autores y, si lo hubiera, adjuntaremos el nombre. Las claves serán *Fianaigecht*: Meyer y *Duanaire Finn* : *D.F.*I y II.

109 En este sentido es muy importante la documentación perteneciente al ciclo feniano puesto que, en la epopeya ulata, la exacerbación de los caracteres individuales sólo nos permitió vislumbrar la existencia de grupos de guerreros que se vinculaban a Ogmios/Ogme o a Lug pero no llegamos a conocer de ellas más que su plena identificación con el dios al que seguían. El ciclo feniano cubre esta laguna y además nos muestra como la misma sociedad que rodeaba al rey de Tara convivía con esta institución lo que nos demuestra la coetaneidad del esquema.

IV.4.1.1. Fionn: origen, nacimiento, educación y acceso al Fianna: el héroe y el mago.

Tal y como corresponde a un personaje cuya vida va ser diferente a la de los demás, Fionn no es un niño corriente. Hijo póstumo de un líder del fianna será educado en el monte por su madre adoptiva, en teoría para escapar de posibles peligros puesto que su padre, Cumhall, había sido asesinado a traición por orden del rey de Tara, aliado con la Casa de Morna. En realidad, aún siendo cierta la historia del padre de Fionn, el muchacho recibe la educación marginal e iniciática de todo aquel que va a ser guerrero. *Cúchulainn* será educado por una mujer guerrera en Escocia, el nieto de Fionn también vivirá alejado de su padre etc. Es una situación constante el hecho de que un guerrero reciba una educación iniciática al margen de los lazos familiares y sociales [110]. Fionn vivirá en una montaña hasta los nueve años siendo educado en una vida salvaje, morando en un agujero de un árbol y chupando un pedazo de carne en vez de mamar [111]. En una de las versiónes de la infancia de Fionn se relata someramente que se acercaron a su cuna dos gigantes a los que espantó [112]. Su crianza será, pues, totalmente antisocial, ni vive ni come como los bebés normales y, por si fuera poco posee una fuerza desmedida, al igual que todos los héroes. El primer encuentro con la sociedad será con motivo de la feria de Tailltiu, -la fiesta de reu-

---

110 *Bodhmann*, la madre adoptiva de Fionn, aparece en otros relatos combatiendo al lado de *Cumal*, el padre de Fionn, y es denominada repetidas veces "mujer-guerrera" (*D.F.* I, nº XXV). En más de una ocasión rodea a Cumall junto con otro guerrero, *Criomhall*, y los nobles de la Casa de *Trénmhór* (padre de Cúmal) para que *Goll* no lo mate.

111 *D.F.* I, nº XV. Este poema ofrece unos interesantes datos sobre los detalles de la crianza:

"Fue la hija de Tadh Mor, hijo de Nuadha, quien alumbró al famoso brote de vitalidad: Glais Dige (Arroyo de el Dike) fue el primer nombre que le dieron en la hora de su nacimiento. / Bodhmann, madre adoptiva de valor, lo llevó a una montaña secreta: en el agujero de una alto árbol todo cubierto de hiedra es criado el noble líder del Fiann. / Es llamado el Muchacho del Agujero : numerosos sucesos de terror le aguardan: es nutrido por Bodhmann con la rica carne de filetes del jabalí salvaje. / Un día se alejó, el que siempre encontró peligros sin dificultad; un tajo de la carne del cerdo salvaje era el pecho del que el hijo de Muirne mamaba. / Una marta pasó por el sendero del bosque, cerca del agujero: vino a oler el filete, pero el infante no se aterrorizó. / Cerró sus brazos alrededor de la marta -era un buen auspicio de un bravo encuentro-: consiguió ahogar la marta desde la mañana temprano a la tarde. / Bodhmann vino a buscar al chiquillo, descansado como cualquier cervatillo, cuando vio a la marta estrangulada. Bodhmann se regocijó con su primera aventura. / Rápidamente la marta fue despellejada -era un buen augurio de la caza-: la piel de la marta es puesta sobre el en la cabaña de caza./ Es llamado el Muchacho del Agujero, este hombre en apuros en numerosas peleas: hasta la edad de nueve años continuó estando vigilado por Bodhmann.

112 Este relato pertenece al grupo de poemas de tradición oral y es curioso que en el mismo poema se cuente que su (futura) mujer, ante un acontecimiento semejante, engañó a los gigantes dándoles un pan que contenía un hierro atravesado. Ni siquiera en los poemas orales se pierde el caracter diferenciador de un guerrero y un druida, porque la mujer de Fionn es un futura *banfaith*. Sobre estos relatos ver: *D.F.*III, p. xvi.

nión de los hombres de Irlanda instituída por *Lug* en conmemoración de su madre adoptiva [113] -,ocasión que aprovechará el muchacho para mostrar su superioridad con respecto a todos los adolescentes de Irlanda [114].

Asimismo su liderazgo del *fianna* le será concedido por liberar a Tara de un terrible peligro: todas las noches de Samain un incendiario, *Aillil*, le prende fuego y nadie puede evitarlo porque, antes, el misterioso personaje duerme a todo el mundo con un canto maravilloso [115]. Tras su proeza, esta vez debida a la magia: una espada que no le permite dormirse ante los cantos mágicos y una capa que oculta Tara del fuego que echa Aillil por la boca, le será confiado el *fianna* por el rey Cormac y establece una relacion de amistad (temporal) con su rival Goll [116]. Este relato es muy importante para el análisis de la figura de Fionn pues está lleno de símbolos :

-1º Es en Samain donde siempre suceden las desgracias y los acontecimientos importantes porque es en el momento en que las puertas del *sidh* están abiertas permitiendo tanto el libre acceso de los seres del más allá hacia este mundo, como lo inverso. La razón de tal acontecimiento es que Samain es un espacio de tiempo que no pertenece ni a un año ni a otro y los límites entre este mundo y el más allá, el *sidh*, desaparecen [117]. Todos los grandes sucesos de Irlanda se producen en Samain [118].

---

113 Sobre estas fiestas ver el capítulo V a propósito de *Cosus Oenaecus*, en donde desarrollamos la simbología e importancia de estas asambleas religiosas y jurídicas de los hombres de Irlanda. Es muy importante señalar que los fianna, a pesar de llevar una vida antisocial, participan de estas reuniones con pleno derecho, y tienen, como cualquier súbdito del rey, el derecho y el deber de asistir a estas reuniones durante las cuales está establecido que no surjan disputas. Esta será la razón por la que Bodhmann llevará al muchacho a Tara en ese momento. Posiblemente en otro correría un grave peligro. De hecho el poema indica que salió de Tailltiu perseguido por el filo de numerosas espadas una vez que se dió a conocer.

114 Es importante recordar que en el ciclo osiánico aparecen, como ya indicamos anteriormente, los mismos dioses y creencias que en el ulata. Nos referimos, evidentemente, a la Feria de Talitiu que tenía el mismo caracter que apreciamos en el resto de la literatura irlandesa y que constantemente es nombrada.

115 Este relato es muy famoso dentro del ciclo de Fionn y habrá varias versiones de él, tanto escritas como orales, recogidas con relativa modernidad en grupos de cuentos populares de Irlanda. Ver: *D.F.*III, pp. L-LIV en donde se señalan las diferentes versiones.

116 La espada le será confiada por un hombre que había servido a su padre, según unas versiones, en otras había pertenecido a su padre y estaba en posesión de unos gigantes a los que servía Fionn. Sobre las diferentes versiones del suceso ver *D.F.*III, pp. L-LIV.

117 Sobre Samain ver: *Les druides*, passim y nuestro análisis en el capítulo V

118 Como por ejemplo la llegada de los hijos de Mil de España. Es importante señalar que en Samain se venera a la parte sombría de la divinidad soberana, es decir a Ogmios, y comienza la parte sombría del año.

-2º El nombre de *Aillil* significa "fantasma" [119] y el arma que utiliza, en primera instancia, es una música adormecedora, típica de los habitantes del *sidh* [120]. Cuando Fionn le vence, Aillil regresa a su morada que significativamente se llama el "Sidh Dulcemente blanco".

Es así que Fionn gana una batalla contra un ser del *sidh* y para ello, evidentemente, utiliza armas del *sidh*: una espada mágica que le permite no dormirse mientras Aillil canta y una capa que utiliza para proteger a Tara del fuego. Habría que reflexionar sobre el parecido existente entre esta capa y el *feth fiada* don de la invisibilidad de los dioses del otro mundo y que pertenece a Manannan [121]. Evidentemente, entre las primeras eventuras de Fionn, típicas demostraciones de la fuerza de un guerrero que ya se manifiesta desde su infancia, y ésta hazaña hay una clara diferencia. En Tara, Fionn no emplea la fuerza física ya que debe competir contra un guerrero del Más Allá, contra un personaje del *sidh* y, como corresponde, Fionn contraatacará con armas mágicas. Nos adentramos, pues, en el plano de la guerra mágica propia de una relación con Ogmios/Ogme y que nos remite a las divinidades de los lazos, ahora bien, al movernos dentro de los esquemas celtas, encontramos unidas en la misma persona la fuerza hercúlea y la magia guerrera. A lo largo de la exposición iremos observando que, tanto en, los rasgos de Fionn como en los de sus seguidores constantemente se maneja este dualismo que no es sino la unión de la magia paralizante y el furor guerrero propios de Ogme. Tanto los *fiana* como

---

119 *Les druides*, p.362.

120 Se puede afirmar que en el mundo celta la música constituye una de las manifestaciones terrestres del Otro Mundo y cuando los habitantes del *sidh* se aparecen, siempre dominan este arte. Lug, cuando llega a Tara, una de las cosas que hace para impresionar al rey es -además de ganarle una partida de ajedrez- tocar tres aires distintos con su arpa mágica: (párrafo 73) «*"Que nos toque el arpa" dijeron los ejércitos. El joven guerrero tocó un estribillo de sueño a las tropas y al rey la primera noche. Los deja dormidos desde ese momento hasta la misma hora del día siguiente. Les toca después un estribillo de alegría y estuvieron todos en la risa y la carcajada. Les toca un estribillo de tristeza hasta que todos lloraron y se lamentaron*». Por otra parte Dagda es el dios que posee el arpa más maravillosa en donde están "ligadas" todas las melodías que sólo ante él se manifiestan. A imitación del dios-druida, sus seguidores terrestres, los druidas, tendrán capacidad de manejar el arpa para dirigir los ánimos pero sólo a través de un largo aprendizaje y no de forma innata como la gente del *sidh*. Cuando surgen disputas en cualquiera de las reuniones sagradas de los hombres de Irlanda sólo un arpa magistralmente tocada puede calmar los ánimos de los guerreros. No debemos olvidar que la mayor parte de los encantamientos lanzados por los druidas, eran cantados, lo que nos conduce nuevamente a un tipo de magia que ata. "La música es a la vez una diversión, una magia y una terapia ...pero la perfección musical sólo pertenece al más allá" *Les druides*, pp. 292-294.

121 El *feth fiada* no es un privilegio cotidiano, ni siquiera de druidas terrestres aunque sí está ligado a la magia druídica. Es un privilegio de los *Túatha dé Danann* en tanto que gentes del *sidh*. Este privilegio es un secreto celosamente guardado, sobre todo si algunos druidas u otros personajes excepcionales se han beneficiado de él; "pues si el *feth fiada* es mostrado hoy en día a cualquiera de los hijos de Mil, ninguno de los *Túatha dé Danann* podría usar más del secreto o de la magia". Ninguna versión nos cuenta como Fionn consiguió esta capa pero es posible que sea la causa del extraño odio que le profesa Manannan, en teoría su dueño y que será el tema de un poema: *D.F* II nº LXI.

Fionn serán recordados en los relatos folklóricos como seres de una fuerza descomunal capaz de poner en fuga a gigantes y monstruos; en los poemas del ciclo estos relatos se alternarán con los combates mágicos con seres del más allá o, sobre todo, con extraños guerreros que pretenden invadir Irlanda [122].

IV.4.1.2. Aspectos claros y oscuros en la personalidad de Fionn y su reflejo en el Fianna.

Es cierto, tal y como indica Mac CANA que Fionn encuentra su equivalente en el galés *Gwynn ap Nudd* y ambos nombres proceden de la forma **Vindos* "blanco" o "bello, santo, sagrado" que también podemos encontrar en un epíteto de Apolo en la Galia : *Vindonus* [123]. En principio el nombre nos indica una cualidad clara, sobre todo porque los nombres en el mundo celta nunca son aleatorios [124]. Ahora bien, eso no implica que Fionn no posea rasgos sombríos en su carácter.

Si evidentemente el aspecto físico de Fionn "el bello muchacho" nada tiene que ver con los sombríos guerreros de Ogmios, otros muchos rasgos si nos lo recuerdan:

---

122 *D.F.*I y II passim.: El *Cath Fintragha* o Batalla de Ventry son un grupo de relatos que constituyen una importante parte del ciclo y que giran sobre el intento de invasión de Irlanda por parte de *Daire Donn* "Señor del Mundo" que curiosamente aparece tambien como un antepasado de Fionn. También son una parte muy importante del ciclo las luchas contra mostruos.

123 Sobre Apolo Vindonnus y su relación con las formas irlandesa *find*, galesa *gwyn* y bretona *gwenn* ver: Françoise Le Roux "Notes d'Histoire de Religions IV.8. Introduction à une étude de l'Apollon Gaulois". *Ogam* XI, (2-3), Abril-Jun 1959, pp. 223-224.

124 Los nombres responden siempre a una cualidad o a un rasgo físico. Generalmente son puestos por los druidas y no en el momento de su nacimiento sino en el transcurso de un acontecimiento lo suficientemente importante como para definir un rasgo del carácter o del físico del interesado. Si los nombres son puestos por un druida en el momento de su nacimiento se debe al ejercicio del poder adivinatorio por parte de los mismos. Fionn, por ejemplo, es así denominado por que así lo llamó el rey de Tara cuando lo vió concursando con los adolescentes de Irlanda .

«'¿Quién es el pequeño fionn (hermoso muchacho, bello) que gana los juegos contra el cuerpo de los jóvenes de Irlanda?' / ` Una clara palabra es esa' dijo Bodhmann ` A ti Conn de los bravos encuentros: ese muchacho es el hombre del júbilo, "Fionn" mismo, la clara cima de Ua Baoisgne / Fue anunciado desde antiguo que vendria a ti desde la cabaña de caza'.../ Estaba destinado a no ser cristianizado hasta que viese al bravo Conn: fue por las palabras de su enemigo que consiguió la invención de su nombre.»,

Evidentemente aquí la palabra cristianizar, sinónimo de bautizar, quiere decir únicamente dar un nombre. No era extraño que determinados niños, sobre todo los que son "especiales" es decir los que van a ser héroes o reyes etc, tengan problemas a la hora de conseguir su nombre. Tampoco es extraño que a lo largo de su vida tengan varios: uno de bebés y otro después cuando son adultos (ya hemos visto el caso de Cúchulainn que primeramente se denominaba *Setanta* "el caminante" y tras haber matado al perro de Cúlann y haber tenido que ejercer de perro, en castigo, se le llamó Cúchulainn "el perro de Culann. Sobre este tema puede verse: *Los druides* pp. 126-128.

-1º En uno de los relatos en prosa de las Dindsenchas se cuenta la historia de una piedra con una cadena de oro dada a Fionn por el hada Sideng (*'Ath Liac Find*) [125], piedra que, evidentemente, nos está senalando una conexión con Ogme y con Ogmios al mismo tiempo, es decir la piedra como símbolo de la fuerza y las cadenas como la forma externa más parecida a los lazos.

-2º Fionn conoce los mágicos secretos de los ogam, privilegio que, en principio, sólo corresponde a los druídas y, en su caso, debemos acudir a la idea de un guerrero dirigido por la divinidad de la escritura, es decir *Ogme*.

-3º Fionn tiene acceso a un tipo especial de adivinación: el *teim laegda* mediante un extraño "ritual": mordiendose un dedo. Ignoramos si Fionn ha recibido enseñanzas druídicas aunque lo cierto es que entre los fianna y, dependiendo de Fionn, hay siempre un druída que, además, es hijo de Lug: *Fergus* de la Boca Blanca [126]. Es decir, aunque Fionn tenga un determinado tipo de poderes "druídicos", el puesto de druida de la cofradía no lo ejerce él. El acceso de Fionn al conocimiento se debe, con toda seguridad al hecho de haber tocado con un dedo un salmón que evidentemente habria que relacionar con los salmones de la fuente de la ciencia [127]. El salmón habria ingerido previamente la nuez o la avellana otorgadoras del conocimiento que, de esta manera, abre sus puer-

---

125 Meyer F.: p.xxvii.

126 Sobre Fergus, *file* de Fionn, y los fianna ver: *Les druides* p. 254 en donde se recoge un fragmento de "El Pequeño Hotel de Allen" describiendo como la reunión de Samain era animada por Fergus. Pero en un poema algo más tardío Fionn se llama a si mismo druida: "La llegada de Laigne Mór" *D.F.* II, nº LIX y ver también *D.F.*III, p. 137 en donde se analiza la lengua que se refleja en el poema.

127 Los textos, en realidad, no son tan oscuros como se ha pretendido. Por una parte el Glosario de Cormac en el articulo *orc treith* que comienza, evidentemente, por explicar el significado del término ("*Orc Treith*, es decir el nombre de un hijo de rey, *trith enim rex vocatur, unde dixit poeta Oinach tra uirc treith* "la asamblea de un hijo de rey", es decir comida y vestidos preciosos, plumón y pluma, juegos y ajedrez, caballos y carros, perros y carreras. De otra manera *orc* es un nombre para un salmón"...), inserta un relato en el que Find, poniendo el dedo en la boca, canta por el *teim laegda*, (que no quiere decir otra cosa que «iluminación del canto», es decir inspiración, adivinación mediante el canto, por el canto), para adivinar a quién de su tropa corresponde un cadaver descabezado. Al encontrar al asesino, este está cocinando un pescado que reparte entre todos sin contar con la cabeza de Lomna, el asesinado, allí presente y "esto era una prohibición entre los fianna y la cabeza dijo entonces *Orc* salpicado de manchas y el vientre blanco, a saber el salmón de un pequeno pescado, tal es su origen, etc." (Françoise Le Roux: "Aspects de la fonction guerriere", p 186). El fragmento del Glosario de Cormac es ciertamente confuso pero lo que si está claro es que vincula al *Orc Treith*, entre cuyos significados tal y como ha visto Guyonvarc'h está el de salmon, con el relato adivinatorio de Fionn.("Notes d'Etymologie et de Lexicographie XXVIII.116. Irlandais *orc treith* "hijo de rey" céltique continental *ORC-*" *Ogam*.XIX, (3-4), 1967, pp. 233-239).En tres relatos que se han conservado, por tradición oral, sobre la aventura de Fionn en Tara, se explica claramente : "habiendo conseguido el conocimiento de todas las cosas por poner su dedo pulgar en su boca tras tocar una vegiga de un salmón que estaba asando para un gigante" (*D.F.*III p. LI).

tas a Fionn [128]. Aunque en muchos relatos se habla del diente mágico de Fionn en vez del dedo.

Pero no será éste el único tipo de magia que conoce Fionn ya que, en alguna ocasión, utiliza los *geasa* que no son sino encantaciones vinculatorias muy relacionados con los lazos mágicos [129].

-4º Aunque Fionn aparece generalmente como un guerrero justo, su carácter no está exento de facetas negativas. En algún relato Fionn provoca querellas, mediante intrigas, entre gente que no goza de su simpatía [130].

-5º Usará la trampa y el engaño aunque, en muchas ocasiones, sea en beneficio de Irlanda [131].

-6º Las armas que utiliza Fionn no siempre son armas normales. Hemos visto que la espada que usa para defenderse de Aillil en Tara era mágica -pues era capaz de dotar a Fionn de resistencia contra la música del sidh-. Es igualmente mágica la capa que oculta Tara a los ojos del enemigo. A esto tenemos que

---

128 En Irlanda se agrupa bajo la misma denominación genérica -*coll*- al serbal (*sorbus domesticae*) al avellano y al nogal y no se distingue entre la nuez y la avellana. El avellano es generalmente utilizado para hacer varillas adivinatorias porque es considerado el árbol de la ciencia y comer sus frutos produce el conocimiento e inspira la sabiduría. Esta idea es recogida en varios relatos irlandeses como el del viaje del rey Cormac al más allá (*Echtra cormaic i Tir Tairngiri*), las *Dinsenchas* de Rennes o las *Dinsenchas Metricas*, insistiendose, en todos, sobre la ciencia contenida en el fruto del avellano que cae en una fuente y es comido por los salmones. Reproducimos un fragmento de las *Dinsenchas* de Rennes: *"Es en esta fuente que están los avellanos y los conocimientos de la sabiduria, es decir los avellanos de la ciencia y de la poesia. Al mismo tiempo sus frutos sus flores y sus hojas se desprenden y caen en la fuente en una sóla lluvia que hace cubrirse al agua de una capa real de púrpura. Los salmones comen el fruto hasta que el zumo de las avellanas está aparentemente bajo su vientre púrpura"*. Ver: *Les druides*, pp.152-158.

129 Fionn utiliza los *geasa* para obligar a *Mannanan* a decirlos quién es y para obligarlo, asimismo, a decir como curar a un guerrero al que este dios paralizó. *D.F.*II, nº LXI. El *gers* (plural *geasa*) es una prohibición absolútamente vinculante, generalmente proferida por los druidas en el momento del nacimiento, y que marcará la vida de una persona. Una de las senales de que la muerte está próxima será el verse obligado a quebrantar alguno de los *geasa* que le han sido impuestos. De forma general son normas de comportamiento y, asi, las reglas del *fianna*, por ejemplo son *geasa* por lo que su cumplimiento es un deber ineludible. Sobre este tema ver: *Les Druides*, pp. 132-135. En este caso el *gers* que realiza Fionn es un tipo de encantamiento.

130 Tal y como aparece concretamente el poema: "El rapto de Eargna". *D.F.*I, nº 1, en donde provoca que un guerrero rapte a la hermana de otro para que se reten despues a combate singular. Hay que aclarar que a Fionn no le agradaban ninguno de los dos guerreros y buscará un subterfugio para eliminarlos.

131 *D.F.*II, nº LIX, Fionn hace jurar al invasor de Irlanda que no invadirá sus tierras y cuando lo hubo hecho le dijo "puedes regresar pues ya has terminado tu viaje, toda Irlanda me pertenece. Yo soy Fionn principe de el verdadero Fiann" (*Fionn flaith na fiorFheine*).

añadir que el escudo de Fionn está realizado con la madera de un tejo que brotó del agujero en donde cayó el venenoso ojo de Balor [132].

-7º Si por parte de padre, Fionn desciende directamente de *Nuada*, rey de los *Túatha dé Danann*, su madre, es hija de *Eithne*, la Tierra, que a su vez lo es de Balor jefe de los Fomoiré, vinculados estrechamente con las fuerzas sombrías [133].

Las características generales de Fionn, nos llevan directamente al plano de la **concepción varuniana de la guerra** puesto que es una guerra claramente mágica. Ahora bien, Fionn pertenece a un ciclo celtico y, por tanto, reproduce en sus persona la dualidad Ogme/Ogmios típica de la concepción céltica de la guerra. Nos encontramos pues con una comunidad guerrera dirigida por un personaje claramente vinculado con la divinidad céltica de los lazos. Si alguna duda cabía sobre su vinculación con una divinidad sombría, debido a su nombre, el episodio de la roca rodeada de cadenas puede disipar perfectamente la incógnita. Sea Fionn un dios, sea un druída-guerrero [134], o sencillamente, un guerrero a imagen de su dios -como lo es Cúchulainn- [135], lo que si está claro es que nos encontramos nuevamente con el mismo esquema de *Ogmios/Ogme* : la personificación de la guerra concebida como la alianza entre la fuerza hercúlea y la magia paralizante.

Como ya indicamos anteriormente es muy importante que esta concepción se refleje en Fionn, dirigente de una cofradía de guerreros, ya que nos ofrece un buen punto de comparación con las posibles comunidades prerromanas vinculadas a Bandua. Por otra parte, es importante señalar que, si a lo largo de la vida de Fionn se alternarán las aventuras en las que tenga que ejercer su fuerza y su habilidad en el manejo de las armas, la hazana que le conferirá el liderazgo del *fianna* será la manifestación de sus capacidades para luchar con un adversario mágico.

---

132 *D.F.I*, nº XVI, Manannan fue quién ordenó la elaboración del escudo. Puso a los trabajadores a confecionarlo y, a causa de los vapores que soltaban las raíces, murieron nueve hombres. Entre sus muchas virtudes estaba la de ser intocable en la batalla o el combate. Estuvo en las batallas más importantes y perteneció a diversos guerreros hasta llegar al padre de Fionn.

133 Posteriormente volveremos sobre el tema de los matrimonios con la tierra.

134 Caso que está contemplado en la literatura irlandesa en la figura de *Cathbad* y en la Galia en la figura del druída histórico *Diviciacus*. Ver: Françoise Le Roux: "Le dieu Druide et le Druide divin. Recherches sur la fonction sacerdotal celtique". *Ogam* XII, (4-5), Sep. 1960, pp 349-382.

135 Que como ya indicamos maneja con maestría la magia de los *ogam*.

IV 1.1.3.La figura de Gwynn ap Nudd en la literatura galesa

Ya señalábamos anteriormente que en la literarura galesa Fionn encuentra un homólogo: *Gwynn ap Nudd*. Tal y como veremos, no sólamente existe una semejanza etimológica entre ambos nombres sino que a través de los pasajes en que aparece *Gwynn* en la literatura galesa se muestra como un "guerrero-cazador mágico" que dirige a un grupo de hombres quienes, posiblemente, no sean otros que grupos de guerreros semejantes a los *fianna* [136]. No poseemos demasiada documentación sobre Gwynn pero es indudable que posee caracteres en común con Fionn: Las referencias antiguas a *Gwynn ap Nudd* lo muestran más como un cazador y guerrero que como un rey del más allá que será el papel que le atribuyen los relatos tardíos [137]. Vamos a realizar una pequeña reflexión sobre los documentos:

-En el relato de *Kulhwch ac Owen*, *Gwynn* entra como miembro de la corte de Arturo y su tarea más importante será la caza del jabalí salvaje *Twrch Trwyth* [138]. Puesto que, según indica el relato, nadie podría hacerlo sino *Gwynn* "en quien Dios ha puesto el vigor de *dievyl Annwvyn* [139]. *Gwynn* deberá tener para esta

---

136 El hecho de que *Gwynn* en Gales aparezca como hijo de *Nudd*, el *Nuada Airgetlam* de la epopeya ulata, mientras *Finn*, en Irlanda, es sólo su nieto, no invalida ninguna de las dos versiones ni la identificación *Fionn*/*Gwynn*. En Irlanda es muy corriente que las distintas redacciones de un relato presenten genealogías no siempre coincidentes pero, lo importante, es lo que significan esas genealogías y, en este caso, tanto una como otra vinculan a un jefe de un *fianna* con la realeza.

137 Es muy posible que debamos entender los relatos tardíos sobre *Gwynn* de la misma manera que son interpretados los relatos tardíos irlandeses y también las vidas de santos. En una época tardía y merced a la cristianización los dioses celtas son transformados en demonios de los que pocos trazos quedan salvo el nombre y alguna característica que, generalmente, coincide con la más destacada de su carácter. Estamos pensando, por ejemplo, en una leyenda de la Bretaña Armoricana en la que Lug aparece convertido en el demonio Huccan "el pequeño jabalí", nombre que alude a la identificación soberana del jabalí y que explicaríamos también por el hallazgo en Galia de dedicaciones a Mercurio Mocco "Mercurio el jabalí". Este demonio Huccan aparece en la vida de S Hervé y al ser exortizado por el santo, masculla *"Yo soy de nombre Huccanus, he venido de Hibernia, soy buen carpintero, buen albañil, y buen piloto, no hay ningún oficio que no pueda ejercer"*. Tras ser exorcizado confiesa estar en el monasterio para seducir a los monjes por lo que fue precipitado al mar. (Arzel EVEN: "Notes sur le Mercure Celtique II. Le Demon Huccan". *Ogam* V, (1), Feb. 1953, pp.309-312). Estos relatos tardíos, evidentemente, deben ser expurgados pues nadie va a pensar que Lug se dedicaría a seducir monjes cristianos, pero es interesante que hubiera perdurado la identificación de la divinidad "Politécnica" la conocedora de todos los oficios, con el jabalí y con la procedencia del Norte de donde la tradición dice vinieron los Túatha De'Danann.

138 Jabalí maravilloso, vanamente cazado por Arthur, que, en el cuento galés de Kulhwch y Olwen, porta los talismanes más preciosos, indispensables para el matrimonio del héroe. Corresponde al irlandés *Torc* o *Orc Treith* que se puede comprender como «jabalí soberano». El irlandés *triath* significa a la vez «jefe, soberano»; «jabalí» y «ola». Esto se corresponde con el simbolismo sacerdotal del jabalí. Realmente se esperaría en galés *trwyt* o *trwyd*. Ver: *Les druides*, p.422

139 Es decir "de los diablos de Annwfn" lo que sin el tono peyorativo de diablos, propio de la influencia cristiana en los relatos, significa claramente habitantes del Otro Mundo. *Avallon*, galo *Aballo*, gales

hazaña un caballo especial el de *Moro Oervedare*, denominado *Du*. La caza del jabalí salvaje será un tema constante en los relatos de guerreros y, como veremos, una de las habituales ocupaciones de los fianna. El hecho de que sea requerido Gwynn y que precise para ello de un caballo especial, no es más que la confirmación de que es una caza mágica [140].

-*Gwynn ap Nudd* aparece en un poema en el Libro Negro de Caermarthen: *Ymyson Gwyddneu a Gwynn ap Nud*" = El Colloquio de Gwyddneu y Gwynn ap Nud", en el que Gwynn se describe a sí mismo como un guerrero. Es un valiente guerrero ante cuyos caballos las huestes se sienten "como cañas rotas"(sic). También se menciona a su perro, muy difícil de seguir en sus correrías. La segunda parte del poema es un catalogo de batallas en las que Gwynn y Gwyddneu estuvieron presentes. Pensamos que ningún comentario es necesario para este documento salvo incidir en que el carácter de Gwynn sigue concordando con el de Fionn.

-Más problemática es la interesante referencia a *Gwynn ap Nudd* en la vida de *Saint Collen* que se reconstruye a través de varios manuscritos [141]. La *vita* nos relata como el santo construyó su celda en Glanstonbury Hill (*mynydd glassymbyri*).

> *"Un día oyó a dos hombres conversando sobre Gwynn ap Nudd al que consideraban el Rey de Annwfn. Rápidamente sacó su cabeza de la celda mandándoles callar y afirmando que sólo demonios podrían discutir tales cosas. Más tarde oyó un ruido en su puerta: allí estaba un mensajero de Gwynn invitando a Collen a ir a la cima de la colina al mediodía del día siguiente, Collen no fue. Al siguiente día el mismo mensajero reapareció vestido parcialmemte en rojo y parcialmente en azul, con el mismo recado de Gwynn. Collen se negó de nuevo y el mensajero vino una tercera vez. Entonces el santo muy enfadado, despertó, preparó agua caliente, la puso en una vasija y ascendió la colina. Allí vió un magnífico castillo y gloriosos corceles montados por gentiles muchachos. Fue saludado por un*

(*Ynys* "isla") *Afalach*, irlandés (*Emain*) *Ablach*: nombre de la isla mítica en la que el rey Arturo es curado por su hermana Morgana tras la batalla de Camlann, esperando volver par librar a los bretones de la opresión de los Sajones). coincide con el nombre de la «manzana» (galés *afal* bretón *aval*), fruto cuyo consumo procura la ciencia y la inmortalidad y es tambion una denominación general de la residencia de los reyes del Otro Mundo. Ver: *Les Druides*, p. 366.

[140] Ya volveremos posteriormente sobre el tema ya que su desarrollo es complejo. En este apartado tan sólo queremos señalar que el carácter de Gwynn concuerda con la mayoría de los rasgos de Fionn lo que implica nuevamente la unidad de la tradicion celtica y la existencia en Galos de una institución semejante al *fianna*.

[141] *D.F.* III, p. 203.

cortés caballero que le preguntó si había visto alguna vez una tropa más noblemente vestida que la suya, vestida en rojo y azul. Collen respondió que los vestidos eran muy buenos. Gwynn le pidió que explicara el significado de los vestidos y Collen respondió que el rojo, en un lugar, significaba ardiente y el azul frialdad. Cogió entonces su vasija y arrojó el agua hirviendo sobre todos -rey y tropas- hasta que desaparecieron dejando sólo el verde monte y césped donde había estado el castillo.

A través de este relato se ha querido interpretar a *Gwynn ap Nudd* como un señor del más allá o un dios del otro mundo, un habitante del *sidh*. Si esto se confirmase, sería un rasgo diferenciador con respecto a Fionn puesto que nunca Fionn aparece como señor del Sidh. Por el contrario, la mayor parte de las veces debe luchar contra moradores de estos lugares aunque, tal y como veremos, tanto Fionn, como los fianna mantienen una relación con los habitantes del *sidh* muy diferente a la del resto de la población. Según nuestra opinión en este relato es preciso expurgar la cristianización, que al igual que en otras vidas de santos, aprovechó creencias todavía vigentes con un afán moralizante. Lo que debemos extraer del relato es que Gwynn posee un ejército de hermosos muchachos y un gran número de caballos [142].

La tradición galesa confirma, pues, las características generales de Fionn en tanto que representante de un tipo específico de guerra que conduce tras de sí a una cofradía de guerreros.

IV.4.1.4. Los fianna : una cofradía de guerreros común en Irlanda.

En lo relativo a Irlanda está claro que el *fianna* de *Fionn* no era la única cofradía de guerreros que existía en esta tierra sino que la literatura recoge la existencia de otras. La fama alcanzada por Fionn dió lugar a que se eclipsaran gran parte de las hazañas relativas a las otras bandas o incluso a que las absorviera. Estas bandas se denominaban siempre por el nombre del jefe al que seguían, lo cual no es más que la forma externa de manifestar la *devotio*, inherente a todas las comunidades de guerreros y que hemos observado a lo largo

---

142 Por otra parte la creencia popular supone que tras la llegada de los hijos de Mil de España, los Túatha dé Danan se retiraron a vivir a los *sidh*, según la justa repartición del territorio. La toponimia de Irlanda ha conservado esta tradición atribuyendo las colinas a los lugares de residencia de los diferentes dioses. Desde el momento que Gwynn pertenece a la tradición, al igual que el resto de los personajes de los ciclos irlandeses, es natural que se le vincule con el más allá.

de las diferentes cofradías que hemos analizado [143]. Tras la muerte de *Fionn* su *fianna* se deshace pues no serían capaces de encontrar un líder semejante tal y como se lamentará reiteradamente su hijo *Ossián* [144].

Además de las referencias literarias a otras bandas de guerreros, es preciso aclarar que, en algún poema, se trasluce que la banda de Fionn era una más entre un número elevado de ellas y es muy posible que esta institución estuviera también presente en las bandas de guerreros de Escocia [145]. Ya hemos visto como también es muy posible pensar en la existencia de esta institución en tierras galesas lo cual nos conduce a concebir como pancélticas a estas cofradías de guerreros vinculadas a un determinado tipo de dios o de líder. Era de esperar que esto así sucediera puesto que, a lo largo de todo el mundo indoeuropeo, las divinidades correspondientes a la faceta sombría de la función soberana, "arrastraban" tras de sí a grupos de guerreros fuertemente cohexionados, a los que otorgaban alguna de sus características, dentro de un esquema típico de cofradía. Sin el ciclo feniano, debemos reconocer que la documentación sobre la concepción céltica de la guerra permanecería un tanto incompleta, aunque, evidentemente, ya otros datos apuntaban hacia la existencia de estos esquemas en los ámbitos célticos [146].

El ciclo feniano confirma, pues, la existencia a lo largo de Irlanda de cofradías de guerreros al mando de un determinado jefe y regidas por unas normas concretas. Entre estas bandas existían rivalidades e incluso odios, generalmente derivados de las querellas entre las familias importantes irlandesas; las

---

143 Uno de los enemigos permanentes de *Fionn* será *Goll* que no es sino el jefe un *fianna* rival. Conocemos los siguientes nombres de *fianna* : *fian maicc Maicc Cais, fiana Maic Con, fianna Luigne hùi Dedaid, fianna Foilnge, fiann Aeda Duib, fianna Fothaid Canainne* y *fianna Ailella Flainn Bic*. Asimismo existieron otros líderes de fiannas destacados, como, por ejemplo, *Màelciaràin mac Rónain* "real capeón del este de Irlanda, líder de un fian para expoliar a los Noruegos" que es mencionado en los Anales del Ulster del año 869. Sobre otros líderes del *fianna*; ver: K. MEYER, pp. xiii y ss.

144 *D.F.I*, nº XIX: *"Lamento por el Fiana"*, por ejemplo. No estamos de acuerdo, sin embargo con la idea que apunta Kuno Meyer ya que opina que para enaltecer la figura de Fionn los escritores irlandeses hubiesen inventado una genealogía ilustre que lo relacionaría con la casa real de Tara. Como ya señalamos esta genealogía coincide, en su mayoría, con la que aparece en la literatura galesa y, por otra parte, el tipo de guerrero que representa *Fionn* no tiene nunca un origen vulgar, como tampoco lo tiene Cúchulainn, que sería su homólogo.

145 K. Meyer: *op. cit.*, p. xiv. En uno de los relatos se nombra claramente a los fianna de Escocia: *D.F.I*, nº XXV: cuando *Goll* vence en la batalla de *Cnucha* a *Cumall*, el padre de Fionn, la dirección del fianna le es otorgada nuevamente y el mismo *Goll* cuenta en una ocasión : "Yo reordené con facilidad las bandas de Irlanda y Escocia".

146 Datos que ya hemos examinado y que son los guerreros que siguen a Ogmios/Ogme, en Irlanda, el ejército que manda Lug y que pertenece a Manannan o las referencias a la *devotio* de los soldados galos con respecto a su jefe. Es evidente, sin embargo, que ahora estos datos cobran una nueva dimensión, al igual que irá sucediendo con las escasas informaciones que poseemos sobre este fenómeno en la region galaico-lusitana.

"casas" como se denominan en los poemas. Pero también es frecuente observar que ante un peligro común se establecen alianzas temporales [147].

Asimismo existían jerarquías entre los diversos fianna, en la literatura no siempre aparece Fionn como el más importante de los líderes, y está claro que su liderazgo no provocó que todos los otros se eclipsaran. Tenemos la referencia a un *rigfénid* que era *Maélumai mac Báitain* apodado *Garg* "el Fiero" o el Héroe, era hijo de *Báitán* (+ 572) *mac Muirchertaig* (+543) *m. Eogain m. Neill Nóigíallaig* y así pertenecía a la raza real de *Ailech*. Su muerte es mencionada por los anales hacia el año 610. Es expresamente llamado *riféinnid* en Rawl. 502 p. 140a38 y como tal dirigió un fianna a Gran Bretaña para ayudar al rey *Aedán mac Gabrain* en su guerra contra los Anglos. Toma parte en la batalla de Degsastán (a.d.603) y se dijo que mató por su propia mano al sajón *Eanfrid*, hermano de *Ethelfrid*. Quizá esta expedición sea el objeto del perdido relato denominado *Echtra Máilumai maic Báitain* y que recoge D'Arbois de Jubainville [148]. Asimismo dentro del ciclo feniano también aparecen otros *rigfénid* [149].

Pero Fionn también será llamado así [150], y en una ocasión, se señala que él es el jefe de los 150 *rigféinid* pertenecientes a *Cormarc mac Airt* [151]. Como *rigfenid* es llamado por Bresal Bélach, rey de Leinster (+436) para que le ayude contra Cairpre Lifechar [152]. Es muy posible que la eterna rivalidad entre Goll y Fionn no sea más que una lucha por conseguir el liderazgo de los *fianna*.

IV.4.1.5. Relación entre los fianna y la realeza.

Las diferentes bandas de *fiana* aunque guardaban una fidelidad perpetua a su líder, dependían, hasta cierto punto, del rey de la provincia, *rituath* y, sobre todo, del *rí-ruirech* "rey de reyes" al que deben cierto vasallaje, pero sin que ninguna de las dos partes tenga el derecho de abusar de sus privilegios. En los poemas se observa la existencia de un cierto respeto por la realeza pero ello no significa que no surjan disputas entre el rey y algún *fianna*. Generalmente en-

---

147 Entre el *fianna* de Fionn y el *fianna* de Goll o, lo que es lo mismo, entre la casa de *Uisgne* y la casa de *Morna*, existe una rivalidad perpetua lo cual no es óbice para que Goll le salve la vida a Fionn en más de una ocasión. Ver: *D.F.*I, nº XXXV.

148 Meyer.F.: p.xiii.

149 *D.F.*I, nº IV en el que se alude a los *rigfenid* de los fianna del Ulster.

150 Meyer F.p. xxiii

151 Id. xxvi; en *D.F.*I, nº III se indica que Fionn es el jefe de los fianna desde Clodna Wave hasta Curlew Hill.

152 Id. xxviii.

contramos que el fianna se levanta cuando el rey eleva desconsideradamente los impuestos [153] o cuando injuria a un miembro del fianna [154]; es decir, cuando no se comporta como un verdadero rey ya que, entre sus deberes inexcusables, están, como ya hemos visto al analizar a Nuada, el ser generoso y justo. Es importante señalar que, a pesar de que puedan surgir problemas con la realeza, nunca un fianna usurpa la soberanía perteneciente a un rey. Ni aún en el caso de Osgar que mató al rey Cairbre (hijo de Cormac, al que venció Fionn) ocupará este guerrero su lugar. Este hecho será uno de los muchos que confirme que la tradición céltica está muy presente en el ciclo feniano y un guerrero perteneciente a una cofradía nunca puede aspirar a la realeza pues su iniciación es completamente diferente a la de un guerrero con destino real.

Otra forma de respeto hacia la jerarquía real se aprecia en el acatamiento, por parte de los líderes de los fianna, de la decisión real sobre el nombramiento o derogación de un personaje como jefe del *fianna* [155], aunque pensamos que la competencia real se limita a elegir el jefe que lidera al conjunto de los fianna. Y, evidentemente al que lidera las tropas reales [156].

---

153 *D.F* II, Nº XXXIX: "La batalla de Gabhar". Siendo rey de Irlanda *Cairbre Liffeachair* y estando al mando del *fianna* de *Fionn*, su hijo *Oisín* ,el rey demanda un pago excesivo e injusto: la caza de Irlanda. *Oisin* se niega por tres veces y estalla la guerra en la que el rey de Irlanda pedirá ayuda al rey de Escocia. Tal y como es costumbre en los relatos irlandeses, la lucha la decidirá el combate individual entre dos guerreros, ambos en este caso se llaman *Osgar*, uno, nieto de Fionn, otro, el que muere, hijo del rey de Escocia, Es curioso que una forma de destacar la crueldad del rey de Irlanda es señalar que no se fijó en la hermosura del joven guerrero a su llegada a Tara hasta que vió el número de guerreros que con él venían (estrofa 36). Durante el combate individual los guerreros permanecían en silencio, espectantes (estrofa 69). Derrotado el escocés, el rey intenta establecer una guerra mágica con el hijo de Oisín pero éste lo decapitará.

154 *D.F.*I, nº II: "La irrupción de Fionn a Tara". En el transcurso de una asamblea celebrada en Tara (sobre estas reuniones véase el siguiente capítulo a propósito de *Cosus Oenaecus*), el rey Cormac injuria la memoria del asesinado padre de *Fionn*. Este acudirá a buscar la ayuda del dios *Aenghus*. (Apolo en su faceta de Juventud, hijo de Dagda y también denominado Mac ´Oc) Fionn ganara la batalla pero no se vengará del rey.

155 *D.F.*I, nº XXXV: "La jactancia guerrera de Goll". En este poema se relata como *Conn, ard-rí* da alternativamente la dirección del *fianna* a *Goll* (eterno rival de *Fionn*) y, como este mata a un sobrino del réy, la dirección será para *Cumhall* (padre de Fionn). Por una disputa con el rey, este pide ayuda a la casa de Morna (a donde pertenece Goll) contra Cumhall el que muere en la batalla. La dirección del fianna fue devuelta a Goll durante diez anos en los que se ocupo de librar a Irlanda de dragones, monstruos encantados y extranjeros. Posteriormente le otorgará a Fionn la dirección, dejando a Goll, únicamente, el mando de un tercio.

156 Existen varias referencias a este fianna real pero hay dos muy claras. Una procede de un poema perteneciente al grupo de "la más antigua literatura de Fionn". Fue redactado en el siglo X y presenta a *Find húa Baoescni* (Find de la casa de Baoisgne) como la cabeza de los soldados, de la familia y de los perros de caza de *Cormac hua Connd*, (Cormac de la casa de Connd) este ultimo también denominado *Cormac mac Airt* (Cormac hijo del Oso, en una clara metáfora real)

IV.4.1.6. Requisitos de entrada en la cofradía, normas de conducta del fianna y ocupaciones de los guerreros.

El *Airem muintire Finn* [157] relata las condiciones (*giallcherdacht*) de entrada en el fianna de Finn. Para pertenecer al *fianna* es preciso, en principio, demostrar una serie de virtudes guerreras, haber seguido un entrenamiento previo y, posteriomente pasar unas pruebas de entrada. Como los poemas rara vez pierden ese carácter de aventura individual, cuando un guerrero nuevo va a entrar al *fianna* sus condiciones de nacimiento y vida se precisan con una exactitud no exenta de contradicciones, sobre todo en las genealogías. Un futuro guerrero del fiana, tal y como corresponde a un futuro héroe no nace en unas condiciones normales: Fionn es un hijo póstumo y nacerá en una montaña según unas versiones [158], mientras que en otras se relata que fue llevado allí por su madre adoptiva; su nieto *Gaoire* es engendrado en el sidh [159]; Cúchulainn nacerá tres veces [160]. Desde pequeños demuestran una fuerza desmedida, respondiendo al mismo esquema de Cúchulainn o Hercules y así como hemos visto que Fionn estranguló a una marta y espantó, aún en la cuna, a dos gigantes [161], Gaoire perseguirá y matará a una comadreja antes de haber cumplido un año [162].

Aparte de estas "señales" que marcan desde la cuna a aquel que va a ser un guerrero, el candidato a *feine* (*o féinnidh*), deberá pasar por una serie de pruebas encaminadas a probar la destreza física y una cierta capacidad intelectual.

-El candidato a *feine* era armado con un escudo y un bastón y era colocado en el interior de un agujero en donde debía permanecer de pie. Nueve guerreros le arrojaban simultáneamente sus lanzas. No podía sufrir heridas.

---

157 *Silva Gaidelica*, vol. I, pp. 92-93, al cual no hemos tenido acceso, reproducimos las recogidas por Proinsias Mac Cana y las que aparecen a lo largo de los poemas ya citados.

158 *D.F.*II, nº XLIII.

159 *D.F* II, nº XLII y XLIII, posteriormente volveremos sobre el tema al hablar de las relaciones entre los fianna y la gente del sidh.

160 Sobre Cúchulainn ver Christian-J.GUYONVARC'H: "La conception de Cuchulainn. Textes traduits du vieil-irlandais". *Ogam* XVII, (3-6), Jul-Dic. 1965, pp. 363-391.

161 Este relato pertenece a la tradición oral. Ver *D.F.* III p. xvi. En este mismo relato, como ya hemos indicado, la mujer de Fionn engañará a un gigante ofreciéndole un pan con una barra de hierro dentro. La mujer de Fionn será una *banfaith* y, evidentemente, su comportamiento es muy diferente. Fionn desde su infancia demuestra su fuerza, condición inexcusable para pertenecer a una cofradía de guerreros. Su esposa como futura druidesa demuestra su habilidad para el engaño y la trampa.

162 *D.F.*II, nº XLII. Una vez realizada esta hazaña, su madre lo llevará al *fianna* en donde, a la edad de un año, reconoce a su padre.

-Su cabello era trenzado y debía correr por los bosques de Irlanda seguido a corta distancia por todos los guerreros. No podía ser alcanzado o herido. Tampoco sus armas podían temblar en sus manos, ni podía su pelo haberse alterado por una rama rota o haber hecho crujir una rama seca bajo sus pies.

-Debía saltar sobre una rama tan alta como su frente durante la huída y pasar por una tan baja como su rodilla. Debía asimismo ser lo suficientemente hábil como para sacar una espina de su pie sin disminuir su marcha... [163].

Más allá de estas pruebas de vigor físico y destreza, que, entre otras cosas, garantizan la capacidad de supervivencia en un medio salvaje tal y como es la vida de los fianna, los candidatos debían de poseer un alto grado de perfección moral e intelectual: los futuros fianna, debían tener conocimientos de poesía [164]. Además de unos requisitos de entrada los fianna deben mantener unas normas inquebrantables dictadas en forma de *geis*, lo que en el fondo no es más que una normativa clara y justa para el buen funcionamiento de una cofradía que vive alejada de la sociedad. Los *geasa* no son sino las leyes que se corresponden al simbolismo al que cada uno pertenece y, por esa razón, suelen ser individuales, salvo en el caso de esta cofradía que necesita unas normas de comportamiento general [165].

-Los fiana deben despreciar el dinero, y jamás un líder debe tomar para sí una parte si deja a alguien sin ella. Deben respetar a las mujeres y al enemigo vencido, ser indiferentes ante la muerte y valientes en el combate y, sobre todo, deben fidelidad absoluta y obediencia a su líder [166].

La dedicación de los fianna también esta regulada: "Es de Samain a Beltaine que los Fiana vivían entre los hombres de Irlanda. De Beltaine a Samain vivían del producto de su caza y dormían al aire libre. De Samain a Beltaine no estaban, sin embargo inactivos:

---

163 Proinsias Mac Cana: *op. cit.*, pp. 106-115.

164 *Les druides*,. p. 104.

165 Un *geis* de Fionn, por ejemplo era no salir nunca a campo abierto, aún estando acompañado. *D.F.* I, nº VI.

166 Un poema de este ciclo describe los *geasa* correspondientes a Goll: "*He aquí cuales eran sus prohibiciones: llamar a un sólo guerrero, levantar el pie del camino ante un combate con un hombre sólo, venir a la asamblea sin permiso, venir a la asamblea con un sólo guerrero, dormir entre mujeres sin hombres al lado de ellas. Era también una prohibición para él ser el compañero de una mujer, y tambien lo era que el sol se levantara sobre el en Emain Macha, pero también lo era el que debía levantarse antes del sol*". Ver: *Les Druides*, p. 133. Tal y como señalan los autores estos *geasa*, no son sino las indicaciones suficientes para una vida militar: no rehusar el combate, no meterse en política y no dejarse tentar por la seducción femenina.

"Un día que Finn y los Fianna estaban en la espaciosa Almin del Leinster, bebiendo en el festín de la borrachera y la alegría de Samain, y que los nobles y los grandes señores de Irlanda estaban en su presencia, Finn afirma que ya era tiempo de ir a correr y cazar. Así era la costumbre de Finn y los Fianna de pasar así el año: de Beltaine a Samain en la caza y en carrera y de Samain a Beltaine tenían la guardia general de todos los hombres de Irlanda" [167].

Es importante destacar que los fianna respetaban la división general del año céltico en mitad sombría y mitad clara, en la que, como ya indicamos, Samain funciona de "bisagra". Será pues en la estación sombría que las hazañas de los fianna tendrán lugar. El papel de protectores de los hombres de Irlanda es uno de los temas que más se repite a lo largo de los poemas, no sólamente defendiendo a la población de extraños monstruos, sino principalmente protegiendo a Irlanda de las invasiones reiteradas que intentan realizar seres del Otro Mundo [168]. En estas invasiones se vé la influencia sufrida en los relatos por las incursiones nórdicas ya que, o se describen armaduras vikingas en poder del enemigo, o se da el caso de que algún enemigo solicite ayuda a los nórdicos [169] o incluso se habla claramente de una invasión vikinga [170].

Ahora bien, entre sus ocupaciones habituales están también las razzias, que poseen dos modalidades : tras la declaración de una guerra como "formalismo previo" o sencillamente "por que sí" [171].

---

167 Ver: *Les Druides*, p. 235.

168 Luchas contra invasores de Irlanda: *D.F.*II, nº LIX: "La llegada de *Laighne Mór*" : jefe fomoriano al que vencerán mediante un engaño; LXII: "La aventura en *Slieve Gullen* con *Dubh* hijo de *Diorfadh* y la promesa de *Osgar*": invasión de un guerrero negro que mata a doscientos fianna, le dará muerte *Osgar*; LXIII: "La llegada de *Deargh* hijo de *Droicheal*" : guerrero que procede del Este, del país de los hombres hermosos (otra forma de llamar al más allá) y matará a trescientos soldados de Cormac, después a igual número de fianna y posteriormente lo matará Goll.

169 Es importante, dentro de este grupo de relatos, el tema de la Perpetua Batalla de Ventry o *Cath Finthraga* que ha permanecido también como tema de los relatos folklóricos irlandeses en los que los ejércitos enemigos son resucitados durante la noche por un brujo. Un ejemplo de enemigos caracterizados como vikingos lo tenemos en *D.F.*I, nº IV: "La Batalla de *Cronnhom* (*Catha Cruinn-Mòna*) en la que Goll aparece vestido con coraza vikinga. Será este mismo héroe el que siendo perseguido por Cumal irá a Noruega a pedir auxilio: *D.F.*I, nº XXXV.

170 *D.F.*I, nº XXI.

171 Realmente las razias parecen ser una ocupación normal de los *fianna*, y no observamos que se le dé demasiada importancia. Parece ser una norma, *rùiguda*, el reparto equitativo del ganado que se recoge en estas incursiones. En el poema *D.F.*I, nº II los guerreros deciden hacer una razia por las tierras de Tara, tras haber asistido a una asamblea de los hombres de Irlanda en la que aparentemente no hubo ningún problema; la razón es : "El buen Faolan (hijo de Fionn) deseo hacer una razia de ganado en esa época".

Los fianna pues, poseen unas normas rígidas de vida que no son sino las características de una cofradía de guerreros de tipo indoeuropeo que vive al margen de la sociedad. Las semejanzas con los *bersekir* son bastante evidentes, y, si éstos últimos presentan una aspecto horrible a imitación de la divinidad que los rige, mientras que los fianna son hermosos y bellos, no por eso dejan de tener connotaciones sombrías. Utilizan la magia, tanto la de los ogam, como la adivinatoria o la encantatoria [172]. Será asimismo en la parte sombría del año en la que realizan sus hazañas guerreras lo que constituye un dato más a tener en cuenta. En cuanto a la caza y la carrera, no necesariamente son unas actividades "inocentes" para pasar tranquilamente la estación clara del año. Veamos en qué ocupan los guerreros del fianna su epoca clara.

IV.4.1.7. Los fianna y su relación con el sidh.

Los guerreros que viven en el monte con bastante facilidad terminan sus correrías en el *sidh*, sin que para ello sea necesario que nos encontremos en Samain. Los acontecimientos son generalmente bastante semejantes entre sí. Siguiendo a un animal, generalmente a un jabalí [173] o un ciervo, o si no, siendo conducidos por un caballo maravilloso [174], traspasan las puertas de uno de los

---

[172] Los tres tipos de magia pertenecen a la parte sombría, los ogam a Ogme, como ya hemos referido, los *geasa* no son sino una forma de lazos y, en cuanto a la adivinación o videncia, ésta es también patrimonio de la divinidad varuniana cuyos ojos poseen más alcance que ninguno. Ver Françoise Le Roux: "La fonction guerriere"...p. 187.

[173] *D.F.I*, XVII: El jabalí al entrar en el *sidh* se trasforma en un bello joven con el que permanecen un año oyendo los dulces cantos de su hermana. Cuando salen no habían transcurrido más que unas horas. La caza del jabalí salvaje es un tema bastante común en la literatura irlandesa. El jabalí, como ya dijimos es un animal cuyo simbolismo se vincula al sacerdocio de hecho *Torc Treith* u *Orc Treih* significa "jabalí soberano" y Lug se identifica con Huccan y con Mercurio Mocco. (De hecho pensamos que ese bello joven en el que se transforma el jabalí no es otro sino Lug). El consumo de carne de cerdo, al igual que la cerveza y la hidromiel abren las puertas hacia el más allá pues son alimentos de inmortalidad.

[174] *D.F.I*, nº XIII. Fionn y los fianna son conducidos por un caballo ganador de todas las pruebas de la asamblea de Irlanda, propiedad del druida del rey. Los conducirá a un *sidh* en donde habitaban los hermanos de un guerrero que había matado Fionn, aunque permanecen en él un día y una noche, cuando salen no había trascurrido ningun tiempo. No es nuevo el tema del papel psicopompo del caballo como conductor de las almas al más allá, sobre todo de las almas de los guerreros a los que portó en vida y conduce después a la muerte. Sobre este tema ver Fernad BENOIT: *L'héroisation équestre*, Publications des Annales de la Faculté de Lettres, Aix-en-Provence, Nouvelle série nº7, 1954. Sobre el caso concreto del mundo celta Françoise Le Roux: "Le Cheval divin et le zoomorphisme chez les Celtes". *Ogam* VII, (2), Ab. 1955, pp. 101-122, en donde señala el papel varuniano del caballo común a casi todos los folklores de Europa. Lo encontraremos entre los *Harii*, descrito por Tácito (*Germania* 43). Esta autora señala que el motivo mítico de la *caza salvaje* es particularmente rico en el mundo

múltiples *sidh*. Las escenas en el interior de los diferentes *sidh* son también muy parecidas: agasajados por bellas damas celebran un festín interminable sin tener medida del tiempo, por alguna circunstancia salen del *sidh* y o bien no ha transcurrido ni un instante o ha pasado mucho más tiempo del que imaginan [175]. También pueden ser atraídos al *sidh* por una bella dama que se ha enamorado de ellos, y será muy difícil que consigan olvidar a las *banshide* contra las que sólo el brebaje del olvido surte efecto y no siempre [176].

Esta relación continua con el *sidh* que mantienen los guerreros que viven el monte, será una expresión muy clara de su aspecto sombrío, hasta el punto que podríamos identificarlos con la cabalgada mágica a la que aludía Lug en "La trágica muerte de los infantes de Tuireann". No es una propiedad humana la capacidad de entrar y salir del *sidh* saliendo inmune de esta operación. Lo general, para todo mortal que penetra en un recinto del *sidh*, aunque sea por equivocación, es que jamás pueda volver a su país ya que, al pisar tierra, se convertirá en un anciano o caerá inmediatamente hecho cenizas [177]. Esto se explica por la concepción céltica de la relatividad del tiempo en el interior del *sidh*, al cual sólo los dioses permanecen inmunes. En este aspecto los guerreros del fianna no son humanos. Existen relatos, sin embargo, de algún guerrero del fianna que entró en un *sidh* y que, habiéndose enamorado una *bansidhe* de él, ya no volverá a su país más que para despedirse, tras de lo cual, emprenderá el viaje en una barca -nos estamos refiriendo concretamente a Bran-. Es cierto que

---

germánico o germanizado. Por otra parte, al mismo tiempo que es un anuncio de muerte, el caballo es un símbolo de inmortalidad por ser instrumento de apoteosis y de heroización.

175 Sobre este tema del tiempo en el *sidh* ver: *Les Druides*, pp. 295-296.

176 Cúchulainn fue víctima de una de éstas mujeres (Ver: Christian GUYONVARC'H: "La maladie de Cúchulainn et l'unique jalousie d'Emer. Texte traduit du moyen-irlandais avec annexe et commentaire", *Ogam* X, (4-5), Jul. Oct., 1958, pp. 285-310); y también Oisín, de donde han salido varias versiones de un poema titulado *"Oisin en Tir nanOg"* (Oisín en la tierra de los jóvenes), relato en el que Oisín goza durante algún tiempo de una felicidad perfecta al lado de un "hada". Cuando la nostalgia le atenaza y piensa en volver, su esposa le regala un caballo del cual no debe bajar. La cincha del caballo se rompe y Oisín se convertirá en un anciano decrépito. (*La religión de los Celtas* p. 170). En este relato se confirma el papel psicopompo del caballo, único lazo de unión que poseía Oisín para seguir aferrado al tiempo del sidh. En el folclore de la bretaña francesa ha permanecido el recuerdo de éstas mujeres en las denominadas *kannerezed noz* o "lavanderas nocturnas" que lavan la mortaja de los viajeros que son lo suficientemente audaces como para dirigirles la palabra y, aunque se han acentuado sus caracteres maléficos, el grado de unión entre ellas y las mujeres del *sidh* está claro. (Françoise Le Roux: *La Religion de los celtas*...p. 181).

177 Este tema se repite en todo un ciclo de relatos irlandeses denominados navegaciones o *Immrama* que fueron fácilmente asimilables por el cristianismo. El guerrero se substituye por un misionero y las barcas de cristal o de metal originarias por cuévanos de cuero, el resto del esquema perdura y es una fuente riquísima para acceder a la hermosa concepción que tenían los celtas de sus "tierras del más allá". El folklore bretón ha recogido también esta idea y en las costas todavía se relatan historias de barcas que transportan gente a Inglaterra a unos lugares maravillosos. (Id., *op. cit.*, p 181).

existen estos casos, pero nunca cuando el grueso del fianna penetra en un *sidh*, pues , curiosamente suelen salir immunes.

Es de destacar que la muerte de Fionn, según una versión, sucede a las orillas del río Boyne [178], que es uno de los lugares más comunes de acceso al Más Allá. A esta contínua relación física con el *sidh* hay que añadir algunos lazos familiares curiosos :una de las esposas de Fionn es *Aine* hija de Lir del Sidh de Fionnachaih . Asimismo su hija Lughach, vive en el *sidh* en el que viven los *Túatha dé Danann* [179].

Así, pues, los guerreros del fianna poseen un carácter bastante más sombrío de lo que parecía a primera vista y no sería desacertado vincularlos "claramente" con una concepción varuniana de la guerra. Antes de efectuar el último análisis sobre las relaciones de parentesco y de territorialidad de los fianna, queremos llamar la atención sobre el "Carro votivo de Mérida" en el que, a nuestro juicio se representa el tema de la caza del jabalí salvaje de una forma bien sencilla: guerrero a caballo con un perro y un jabalí intentando escapar del acoso. Este hallazgo es importante porque la zona de la Lusitania tanto española como portugesa es uno de los focos importantes en donde aparece *Bandua* [180].

IV.4.1.8. Vinculaciones familiares y territoriales de la asociación .

Un rasgo del que no tenemos constancia en las otras cofradías guerreras de tipo indoeuropeo, es el fuerte componente familiar que predomina en el fianna. Hemos observado que la entrada de un nuevo guerrero suele ir avalada por algúna vinculación familiar con algún miembro del fianna, que por otra parte encontramos reiteradamente emparentados entre sí. La substitución, en ocasiones, del apelativo fiana de Fionn o fianna de Goll por Casa de Baoisgne y Casa de Morna, respectívamente es muy corriente y, en los otros fianna también sucedía así [181].

---

[178] Id., pp. xxii. y xxv y xxvi. Hacia el año 283 los *Annales de Tigernach* (+1088) mencionan la muerte de *Find húa Baiscni* a manos de *Aichlech mac Duib Drenn* y los hijos de *Uirgriu* de el Luaigne de Tara, en Ath Brea en el Boyne. Esta será la única mención de Finn en los Annales.

[179] A este sidh llegará Daire (hijo de una tia materna Fionn y de un tio paterno) y tendrá un hijo con Lughach, que será Gaoire, un famoso guerreros del fiann.

[180] Según se señala en PRI., p. 423, se encuentra en el Museo de Saint-Germain-en-Laye. Ignoramos por que Blázquez lo interpreta como concebido para un rito propiciatorio de la lluvia.

[181] *D.F.*I, nº XXXV. En *D.F.* I, nº IV se alterna la forma de nombrar a estas cofradías y se ve claramente que mantienen un componente familiar: Con ocasión de una batalla se reunen en un determinado lugar las siguientes fuerzas: "*La Casa de Ronan y la la Casa del guerrero Baoisgne y los treinta*

Todos los componentes del fianna de Fionn son miembros de su familia de su *derbhfine* [182]. Aunque las genealogías que se ofrecen de los personajes son, en ocasiones, variables, las diferencias que se pueden apreciar en las distintas versiones nunca alteran un esquema bastante claro y ordenado de parentesco [183]. De esta manera, los fianna surgen del seno de pequeñas o grandes unidades familiares [184] de un marcado ceracter endogámico, siendo muy frecuente la existencia de el matrimonio entre primos cruzados, complicado en ocasiones con el problema de la adopción tan común en la sociedad celta [185]. Pero incluso esa adopción, que en los otros ciclos observabamos era realizada por miembros de familias distantes o incluso enemigas, con el fin de establecer lazos de amistad por medio de los hijos; en el ciclo feniano se realiza dentro del seno de la familia [186]. Como queriendo reiterar aún más la endogamia y confirmando la estructura del matrimonio entre primos cruzados, notamos que existe un fuerte predominio del hermano sobre el matrimonio de la hermana [187].

---

hijos de Morna. / La raza de Da-Bhoirinn de las trompetas y la raza de Dubh Diotrabh ..y la Casa de Neamhan...".

182 Familia comprendida por los descendientes de un bisabuelo común.

183 Los personajes que conocemos del fianna de Fionn descienden de las repetidas uniones entre tres familias: los descendientes de: A) *Nuadha*, un *Túatha dé Danann*, que es rey de Irlanda, (papel en el que se corresponde a la epopeya ulata); B) *Balor*, soberano fomoriano padre de *Bres*, (el rey usurpador en la epopeta ulata y que aquí no aparece) y de *Eithne* (una de las personificaciones de la tierra de Irlanda y madre a su vez de Lug); y C) de *Cormac mac Art*, rey de Irlanda (que también aparece en un relato titulado: "El asedio de *Drom Damnghaire*" en el que se relatan los vanos esfuerzos para someter el Munster y obligar a sus ciudadanos a pagar un elevado tributo. Curiosamente ni este rey ni su hijo Cairpre destacan en el ciclo feniano por su generosidad).

184 *D.F.*I, nº XI: "*Dos hijos tuvo Fionn el de fiero valor, Fearghus Luaithfhionn y Eoghan: de ellos brotó, lo sé con seguridad, todo lo mejor del Fiana de Irlanda*".

185 El matrimonio entre primos cruzados, tal y como señaló Benveniste era dominante en las primitivas sociedades indoeuropeas, y ello explicaría el hecho de que el latín *auunculus*, derivado de *auus* "abuelo paterno", signifique "tio materno". En el mundo celta, ya indicó Benveniste la existencia de huellas de esta primitiva concepción, que se refleja en ocasiones en una filiación materna en vez de paterna. Además de los datos del fianna, que confirman perfectamente la existencia de este matrimonio entre primos cruzados, lingüisticamente se puede demostrar que *nechtan* significa, al mismo tiempo, "sobrino materno" y "nieto". Lo que no es más que un reflejo, en el lenguaje del parentesco, de esta antigua relación familiar. Sobre el significado de *nechtan* ver Christian-J. Guyonvarc'h: "NECTAN (*Nep-onos) ou le fils de la soeur", *Celticum* XV, p. 378. Sobre la posibilidad de existencia de este tipo de matrimonios en la *Gallaecia* antigua ver J.C. Bermejo Barrera: *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana* 2. pp 33-41.

186 *Bodhmann*, la madre adoptiva de Fionn, aparece en un poema como la esposa oficial de Cumal, padre de Fionn, lo que supondría que Fionn fué criado por su madrasta. (*D.F.*II, nº LIII). El rey de Irlanda Conn tuvo por madre adoptiva a una hija de *Baine*, que era hermana de su padre (y abuela de Fionn, pues estaba casada con el padre de Cumal) es decir lo criará su prima (que es al mismo tiempo tía de Fionn).

187 Se suscita una guerra por que un hermano no había dado aún su consentimiento para que una hermana se casara. Al mismo tiempo, al lado de la filiación paterna o materna, "hijo de" (*mac*) existe la

Fionn es denominado en algún poema "jefe de la Casa y la familia de Cormac" [188]. Generalmente ya hemos señalado, se alterna el apelativo "jefe de la Casa" con "jefe del Fianna" e incluso "jefe de la raza". Si Fionn es llamado "jefe de la casa de Cormac" es porque él también está emparentado con el rey Cormac tanto por nacimiento como por posteriores alianzas. Una de sus mujeres *Grainne*, es hermana de Cormac. Cuando *Grainne* desertó, Finn cortejó a otra hermana del rey Cormac, a *Ailbi Gruadbric* [189].

En el ciclo feniano los reyes acatan la misma obligación que en el ciclo mitológico irlandés y galés de realizar un matrimonio mítico con la tierra de Irlanda, auténtica depositaria de la soberanía. Este hecho nada tiene de particular en las concepciones celtas y, lo normal, es observar como los soberanos, en alguna ocasión, tienen relaciones con alguna de las múltiples representaciones de la Tierra [190]. Lo que sí es interesante y llama poderosamente la atención dentro del ciclo feniano, es que varios líderes o guerreros importantes del fianna también realizan matrimonios con la tierra de Irlanda [191]. ¿Existe una alianza y una relación soberana entre el fianna y la tierra al igual que la que existe con el rey? Debemos pensar que sí y la causa de ello es muy posible que esté en el hecho de que el *fianna* está vinculado a un determinado territorio, sobre el cual parece tener derechos. Es así que el fianna del rey Cormac, tendrá derechos sobre los poderíos de Cormac y, a su vez, Fionn, cuando llega a ser *rifeinnid* de todos los *fianna* de Irlanda afirma ser el soberano de Irlanda [192]. En absoluto pensamos que ésto signifique una usurpación de poderes por parte de la clase guerrera con respecto a la soberana. Los papeles no están confundidos ni alterados sino que la explicación radica en que los *fianna* tienen el dominio sobre las tierras salvajes

---

filiación por hermanos, de manera que hay personajes a los que sólo conocemos como "hermano de", relación generalmente establecida entre hermanos de diferente sexo. Predominio que asimismo encontramos en la Gallaecia Antigua pues son las hermanas las que dan la dote a sus hermanos. (Ver Bermejo: *Op. cit.*).

188 *D.F.*III, p. LIX. Referencia a un poema en el que Fionn es "*cabeza de los soldados la casa y los perros de caza de Cormac*".

189 *D.F.*III, p. LIX. En otras versiones *Grainne* es nieta de Cormac lo que significaría que Fionn emparentaría con sus primas adoptivas (ya que una hermana de Cumal es la madre adoptiva de Conn, hijo de Cormac).

190 Siendo la tierra la auténtica soberana, sólo mediante una alianza que se traduce en un matrimonio, puede el rey asegurar la prosperidad de su país. Ya hemos visto que dentro del mundo celta no existe una divinidad de la tercera función dadora de fecundidad humana y animal y será el rey el que debe otorgarla a su país. Ver al respecto la obra ya citada: Christian-J.GUYONVARC'H & Françoise LE ROUX : *MORRIGAN - BOBD - MACHA La Souveraineté Guerrière de l'Irlande. Celticum* 25, Rennes (2ª Ed. Dec. 1983), passim.

191 Matrimonios que son siempre temporales y suelen durar el suficiente tiempo para tener un o dos hijos, tras lo cual la Tierra marcha con otro esposo.

192 *D.F.*II, nºLIX: "*Toda Irlanda me pertenece*".

de Irlanda, sobre las tierras libres, sobre los bosques, montes etc, es decir los lugares que se sitúan al margen de la sociedad. En un poema en el que Fionn le ruega ayuda a Goll para luchar contra un monstruo que ya mató a trescientos guerreros, como recompensa por el servicio prestado le ofrece una serie de tierras. Asimismo asistimos a una reunión en la que Fionn, como supremo *rígfenid* reparte las tierras de Irlanda y se especifica claramente que tipo de tierras: "los bosques los montes y los lugares salvajes" [193]. Existe, pues, una vinculación clara entre los fianna y la tierra que ocupan, aunque no tengan un asentamiento fijo [194].

IV.4.1.9. Conclusiones sobre los fianna y diferencias con otras cofradías de guerreros.

Los fianna, al igual que el resto de las cofradías indoeuropeas que se vinculaban con la parte sombría de la divinidad soberana, reproducen lo que genéricamente se puede denominar "concepción varuniana de la guerra". Están formadas por guerreros, lo que les infunde trazos, más o menos agudizados, de exaltación del vigor físico, pero están dirigidas por una divinidad soberana lo que contribuye a darles el matíz suficiente para separlas de las cofradías de los guerreros de Ares. Esta característica, será la identificación básica de estas comunidades.

Dependiendo ya de cada pueblo, es decir en estrecha vinculación con cada dios, las diferentes cofradías van a ir matizando sus caracteres, aunque sin perder esa fuerte base de unión entre todas ellas: la magia paralizante, los matices sombríos y la *devotio* que no estarán nunca ausentes de estas comunidades. La forma en que estos conceptos son expresados será lo que identifique y particularize a los diferentes pueblos.

-1º La magia paralizante típica de los lazos varunianos en el seno de los fiana será expresada por los *geasa* que lanza Fionn y aparece,en una ocasión, simbolizada en la cadena que rodea a la piedra que le ofrece una mujer del *sidh* a Fionn. En este aspecto son comparables al esquema romano pues, tanto en el mundo celta como en el romano, existe la mueca y desfiguración de la cara como expresión del furor guerrero y como forma de paralizar al enemigo por el

---

193 *D.F.*I, nº XVII.

194 Esta vinculación se expresa ya en los poemas que remontan a los primeros personajes del fianna: *D.F.*II, nº XXXVII "*Lios Bearg es el nombre del lios* (territorio) *al oeste en Ui B(h)adhain Mhóir na bhFian* [el territorio de la casa de Badhan Mor y del fianna. (en *D.F.* aparece traducido como descendientes en vez de "Casa")] : *de allí fue donde se generó Fionn, mi padre y el padre de Faolán*".

terror, pero, al contrario que en las cofradías germanas -de las que será casi su caracterización más importante- ni en el mundo celta ni en Roma es utilizada en el seno de la cofradía de guerreros. Los Lupercos utilizan correas que atan y los fianna *geasa*, pero ni unos ni otros usan la mueca paralizante.

-2º Coinciden, sin embargo, las tres cofradías en llevar una vida al margen de la sociedad y tener normas propias que, generalmente, vienen dictadas por sus particulares necesidades. Observamos sin embargo en los *fianna*, un profundo respeto por las instituciones y rituales sociales: asisten a la asamblea de los hombres de Irlanda con el rey, respetan la institución real, aunque no siempre acaten la figura del rey, -problema que por otra parte es común en el mundo celta-, y, aunque viven al margen de la sociedad, la protegen, ocupándose sobre todo de que no peligre la soberanía de Irlanda ante las invasiones extranjeras.

-3º Tanto los *bersekir* por su asimilación a los *Einherjar* como los *fianna* por su vinculación al *sidh*, poseen un marcado aspecto sombrío, tal y como era de esperar por otra parte en comunidades que se asimilan a las divinidades "varunianas". Aunque los *bersekir* acrecienten este matiz con su oscuro aspecto físico.

-4º Una característica del mundo celta será la unificación del papel del héroe guerrero, realizador de hazañas individuales, con el guerrero asociado en cofradía y dependiendo de la divinidad varuniana. Aún perteneciendo a los *fianna*, que es un conjunto de guerreros fuertemente cohexionados, las batallas no dejarán nunca de ser relatos individuales, sucesiones de combates singulares que son mucho más ensalzados que una batalla conjunta.

-5º Como referimos antes, una característica que es absolútamente particular de los *fianna*, es que son un grupo con una marcada tendencia endogámica y vinculado a unas determinadas tierras, aunque éstas sean salvajes. Aún en el caso de las uniones matrimoniales de tipo temporal, éstas se rigen por una normativa muy clara de parentesco que nadie parece dispuesto a violar. En el seno del grupo de los fianna se da el matrimonio entre primos cruzados que, tal y como ha señalado Benveniste fue dominante en las sociedades primitivas indoeuropeas, por lo que nos está indicando un rasgo de arcaísmo dentro del sistema de parentesco celta. Esta endogamia, que en las sociedades antiguas está vinculada a la posesión de la tierra, se ve aquí confirmada tanto en los esquemas míticos -matrimonios con la tierra- como en la estrecha unión entre un fianna y su tierra.

Es muy posible que estos lazos de parentesco y territorialidad que encontramos en el *fianna* nos confirmen teorías sobre la división del trabajo en una sociedad guerrera en la que los hombres se integran en cofradías guerreras y las mujeres se vinculan al trabajo de la tierra. Creemos que es de suma inportancia este dato ya que en la Gallaecia antigua se ha podida comprobar un esquema muy semejante, tal y como veremos a continuación.

IV.4.2. COMPARACION ENTRE LAS "DIVINIDADES DE LOS LAZOS" Y LAS COFRADIAS DE GUERREROS CON BANDUA Y LAS COMUNIDADES PRERROMANAS DEL AREA GALAICO-LUSITANA.

Tal y como veremos en el siguiente capítulo, esta reflexión debería ser hecha a la luz de todas las divinidades relacionadas con la guerra en el área que analizamos puesto que estos dioses, perteneciendo al mismo colectivo, se completan y matizan. Es evidente que una divinidad no puede ser encajada en un compartimento estanco y tiene sentido sólo en relación al resto de las divinidades junto a las que fue concebida. Realizaremos, pues, una reflexion sobre los caracteres hasta ahora vistos pero a sabiendas de que algunos de los conceptos que tendremos que manejar someramente encuentran su complementación en las divinidades que analizaremos posteriormente. Sin embargo es preciso realizar una recapitulación para comprobar que la comparación con los horizontes indoeuropeos arroja mucha luz sobre los problemas interpretativos de las divinidades prerromanas de la Península Ibérica.

En el apartado anterior hemos examinado diversas cofradías de guerreros indoeuropeos vinculadas a las divinidades varunianas. Nos hemos detenido de una manera más profunda en el análisis de los *fianna* por varios motivos, por una parte porque la documentación que sobre ellos conservamos es muy superior a la que hace referencia a las restantes comunidades indoeuropeas y por otra, porque, a la luz de las investigaciones actuales, tanto en materia de lingüística como en lo tocante a estructuras religiosas, el mundo celta ofrece numerosos puntos de contacto con el área galaico-lusitana que otros horizontes culturales no ofrecen más que a nivel de estructuras básicas.

Los *fianna* son un grupo de guerreros vinculados a un líder con una estructura típica de cofradía de guerreros. Llevan un vida atípica y al margen de la sociedad dedicándose únicamente al ejercicio de la guerra y la caza en los lugares marginales. Como institución están, sin embargo, integrados en la sociedad, que no los rechaza sino que los considera como una agrupacion necesaria para la buena defensa de la tierra. Sus guerreros son extraordinariamente fuertes y su vinculación y respeto a su líder es absoluta. Respondiendo al esquema de cofradía dirigida por una divinidad varuniana, su guerra es mágica pero, y tal como corresponde a los esquemas célticos de la guerra, no se podrá nunca desvincular la figura del héroe y campeón guerrero del guerrero-mago. En esta institución, no hemos encontrado, salvo los matices típicos de la cofradía marginal, ningún rasgo diferenciador sobre la concepción de la guerra, con repecto a la practicada fuera de estos grupos. Es así que se puede repetir para los *fianna* la definición que

Françoise Le Roux propugna para la función guerrera en el mundo celta "combinación de la magia guerrera y el furor demencial". Asimismo dentro de las concepciones de esta institución están muy arraigados los sentimientos de endogamia y territorialidad, que no parece hayan sido tan definitorios en otras cofradías.

Al igual que realizamos con las divinidades de los lazos a lo largo de distintos panteones indoeuropeos, será preciso buscar si en el área que nos ocupa, tal y como sería de esperar a la luz de las comparaciones indoeuropeas, existieron unos grupos humanos o unas comunidades estructuradas que se vinculasen con este dios y que lo eligiesen como patrono. Como ya hemos podido apreciar hay una serie de huellas bastante claras de que *Bandua* se vincula con las comunidades indígenas. En su momento vimos aquellas que se podían vislumbrar a través de la epigrafía: por una parte una serie de epítetos que nos hablaban de una estrecha relación entre determinadas comunidades y *Bandua*, por otra el hecho de que grupos de *vexilla* mantuvieran su culto dentro del ejército romano y asimismo debemos de tener en cuenta la representación de *Bandua Araugelensis* como divinidad de la ciudad. Sin embargo, estos datos no nos informan sobre el carácter de estos grupos humanos que elegían a *Bandua* como modelo de guerra a imitar. Si nos guiamos por los paralelos que hemos encontrado en los diversos horizontes indoeuropeos, tendremos que pensar que en el área lusitano-galaica existieron grupos de guerreros reunidos en cofradías cuya ocupación principal era el ejercicio de la guerra y que vivían generalmente al margen de la sociedad manteniendo una exacerbada vinculación de fidelidad con su líder, al igual que la tenían con su dios. Se entendería, entonces, su integración en grupos completos en el ejército romano, en el interior del que mantendrían su cohexión interna materializada en la fidelidad a su líder y en la identificación con su dios.

Como ya referimos anteriormente, además de esta vinculación con las comunidades conocemos de *Bandua* su caracter guerrero y su posible relación con la soberanía y la magia guerrera.

En la zona que nos ocupa, las fuentes clásicas hacen especial incidencia en la figura de *Viriato* como caudillo de una banda de guerreros y canalizador de las luchas contra Roma. Si bien es cierto que los rasgos que de esta figura nos ofrecen, están muy condicionados por la ideología imperante sobre las sociedades primitivas, lo que sí nos revelan es la existencia de grupos humanos cuya única ocupación era la guerra, que estaban vinculados a un líder con el que les unían profundos lazos de fidelidad y cuyo estilo de vida era marginal. Vamos a examinar si estos rasgos que podemos apreciar encajarían con los datos que nos ofrece *Bandua* y con los caracteres de una cofradía de guerreros indoeuropeos.

Lo primero que nos interesa destacar es que la "banda" de Viriato no era el único grupo humano que se había constituido en torno a un líder y que tenían por única actividad la práctica de la guerra. Apiano (*Iber.* 56-57) nombra a Púnico como caudillo lusitano que ataca a las ciudades aliadas de Roma y, enardecido por el triunfo, consigue reunir a los Vetones y sitiar a los blastofenicios. Asimismo nos indica que a Púnico le sucedió *Césaro* quien derrota a *Mummio*. Este mismo autor (Id., 67-69) indica que camino de Lusitania fue *Serviliano* atacado por dos tropas de bandidos dirigidas por *Curio* y *Apuleyo*.

Poseemos pues, en principio, noticias de la existencia de otros líderes además de *Viriato*, y aunque en algún caso se les califique como ladrones también en alguna ocasión es Viriato calificado así (*Iber.* 73-75) y tenemos la certeza de que no era este su oficio. Estas bandas se encontraban por toda la Lusitania, desde el Betis hasta el Miño incluídos, y sabemos que, saqueando sus ciudades ante la imposibilidad perseguirlos por los complicados montes lusitanos, llegó Bruto hasta el Miño. (*Iber.* 73-75). Es así que aunque el caudillo que alcanzó fama fue Viriato, a lo largo de la región que analizamos existían una serie de bandas de guerreros que vivían al margen de la sociedad, aunque las fuentes aclaran su vinculación con determinadas ciudades; problema sobre el que volveremos después.

En segundo lugar,entre estas bandas sabemos que existían ciertas relaciones ya que acuden en auxilio unas de otras, incluso perteneciendo éstas a diferentes pueblos: Apiano (*Iber.* 56-57) recoge la noticia de la alianza de los lusitanos con los Vetones para luchar con Roma, Orosio (V,5,12) nos habla la noticia de un escarmiento contra los Galaicos que habían acudido en favor de los lusitanos mientras que Apiano (*Iber.* 70) señala que habiendo sido Cepion derrotado (año 139 a.J.C.) se vengó devastando los campos de vetones y galaicos, supuestamente por su alianza con los lusitanos. Igualmente procederá Serviliano que tras ser derrotado por Viriato infringirá un escarmiento entre las ciudades de la Baeturia (Apiano: *Iber.* 67-69).

En tercer lugar hay que señalar que poseen estas bandas facilidad y prontitud de organización para acudir rápidamente a una batalla, tal y como harán los Vetones ante las noticias de la victoria lusitana sobre Roma (Diodoro XXXI,42) y, aunque los encontramos vinculados a una determinada región o zona, -en donde estan sus ciudades tal y como nos indican las fuentes-, los límites de sus correrías son mucho más amplios y las razones que argüirán los romanos para su persecución es que saqueaban a los campos y ciudades de sus aliados (Livio: XXXIX,7,6; Apiano: *Iber.* 56-57;). En el caso de Viriato el campo de actuación es mucho mayor: en el año 146 a.J.C. devastaba la Carpetania (Apiano: *Iber.* 64) y, según Floro (I,33,15) devastó los poblados a uno y otro lado del Ebro y del Tajo.

Según nuestra opinión, en la imagen de Viriato que nos ofrecen las fuentes clásicas, es posible diferenciar dos aspectos básicos: por una parte, restos de la ideología del buen salvaje quién, sin haber sufrido las corrupciones de la sociedad y de sus lujos superfluos, lleva una vida austera y alejada de excesos y, por otra, la arraigada concepción de la necesidad que tienen estos pueblos de ser civilizados por Roma [195]. Sin embargo, es posible extraer informaciones bastante valiosas sobre la forma de comportamiento de un líder de estas cofradías de guerreros, sobre todo en lo relativo a sus modos de combatir.

Es posible que debiésemos tomar como un tópico algo alejado de la realidad la reiteración,en casi todos los autores, de el oscuro linaje de Viriato así como la contínua indicación de las diversas facetas de su carrera: "primero fue pastor, después se hizo bandolero y después caudillo de los lusitanos ". Con alguna variación pero con el mismo sentido será esto repetido por Orosio (V,4,1), Livio (*per* 52), Dion Casio (*fr* 73), Floro (I,33,15), Eutropio (IV,16), *De. vir. ill.* (V,4,1). Por su parte Diodoro alaba su naturaleza "no torcida ni educada por ningún maestro" pero aún así de clara inteligencia (XXXIII,7,5). Casi con seguridad podríamos afirmar que estas indicaciones no responden más que a un tópico sobre los pueblos sin civilizar que, en el fondo, les niega la capacidad de organización militar, resaltando que el único que consiguió aunar los esfuerzos para luchar contra el enemigo fue un pastor. Quizá por esa razón se indica que surgían bandas a imitación de la de Viriato. (Apiano: *Iber.* 73-75), cuando lo más posible es que existieran como una organización típica de estos pueblos.

Las informaciones que más nos interesan son quizá aquellas que nos muestran a Viriato con un código de comportamiento que muy bien podría pensarse que era el código de Cúchulainn o de Fionn [196] :

-Viriato desprecia el dinero, los lujos y las riquezas, lleva una vida austera y, ni siquiera cuando alcanza la fama cambia sus vestidos por otros más lujosos (Justino XLIV,2,7). En su boda se reirá de las riquezas de su suegro pues piensa que sólo es riqueza aquella que no se arrebata con las armas (Diodoro XXXIII,7,1).

---

[195] Sobre estos problemas, ver José Carlos BERMEJO BARRERA: "El Erudito y la barbarie" en *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana* 2. Madrid, 1986, pp. 13-41. Véase también: Luis A. GARCIA MORENO: "Infancia, juventud y primeras aventuras de Viriato, Caudillo lusitano "

[196] Existe un curioso poema que recoge el código de comportamiento que debe seguir Cúchulainn y cuyas normas son muy semejantes a las que hemos observado en Fionn, pues no son más que comportamientos típicos de un héroe guerrero. Ver "Les preceptes de Cuchulainn" extraído del relato *La enfermedad de Cúchulainn y los únicos celos de Emer (Seirglgi con Cúchulainn inso sis 7 Oenet Emire*). Ed. Myles Dillon. Dublin, 1953, pp. 9-10 y reproducido en *Ogam* X, (1), 1958, p. 2.("La maladie de Cúchulainn et l'unique jalousie d'Emer").

-Es frugal en las comidas, duerme en el suelo y lleva una vida de continuo ejercicio (Diodoro XXXIII,1,1-3) por lo que su fortaleza es muy superior a la del resto de los guerreros. Es rápido en el ataque y la huida (Dion Casio *fr*.73).

-Es equitativo en el reparto del botín (Cicerón: *De Off* 2,40; Apiano: *Iber*. 72; Diodoro: XXXIII,21).

Tenemos también informaciones sobre sus formas de luchar:

-Viriato se caracteriza por la velocidad en sus actuaciones, que sorprenden al ejército romano, (Dion Casio *fr*.73) su mayor arma es la sorpresa, la velocidad de sus caballos y, sobre todo, las estratagemas con las que siempre consigue engañar al enemigo. Es hábil en fingir una huida y atacar después a un ejército mal organizado, provocando así contínuas derrotas. (Apiano: *Iber*. 61-63; *Id*. 64; *Id*.67-69; Frontino: II,13,4).

-Combatirá con el pelo suelto, lanzando gritos e intentando asustar al enemigo con el clamor producido "tal y como combaten los bárbaros", (Apiano: *Iber*. 67-69).

-Las razones de su lucha no son la posesión de riquezas, que siempre reparte, sino, sencillamente, el gusto por la guerra, (Dion Casio *fr*.73).

-Su ejército se caracteriza por su fidelidad, de la que es responsable directo Viriato (Apiano: *Iber*. 72), ya que tras su muerte el ejército lusitano se desmembra, (Diodoro : XXXIII,21).

-Además de dedicarse a la guerra, realizan robos de ganado y razzias entre las poblaciones cercanas (Ps. Frontino III,10,6; Apiano: *Iber*. 65).

Podríamos, pues, caracterizar a estas bandas como grupos de guerreros dedicados a la guerra como único oficio, que viven al margen de la sociedad pero que mantienen una relación con ella, (no olvidemos que la boda de Viriato fue un festín al que acudió gran cantidad de gente y Viriato no era un extraño para ellos). Desprecian las riquezas, los lujos y las comodidades pues el fin de su actividad es la guerra en sí misma. Combaten a gritos "como los bárbaros" y dominan el engaño, la huida, la sorpresa y diversas estratagemas, más que el combate en campo abierto y organizado. Además, mantienen profundos lazos de fidelidad con su jefe. Es evidente que la semejanza con las comunidades guerreras que hemos estado examinando en los diferentes panteones indoeuropeos es bastante fuerte. Y, si por una parte,podríamos pensar en los "guerreros de Ares" porque combaten desorganizadamente, por otra, debemos de tener en cuenta las alusiones al hecho de intentar producir pavor en el ejército enemigo así como su forma de combatir, engañando continuamente al adversario, haciéndoles creer que huyen, para sorprenderlos con una emboscada. Pensamos que tanto el en-

gaño como el intentar producir pavor, unido a la suprema fidelidad al jefe, nos llevarían más a buscar la comparación entre guerreros como los *fianna* o los *bersekir*.

Por último debemos señalar que éstas cofradías de guerreros vinculadas a las comunidades entroncan directamente con el problema de las organizaciones gentilíceas y de las comunidades que parece mostrar el signo epigráfico comúnmente denominado, "C invertida". Si analizamos toda la problemática existente sobre la organización gentilícea, nos saldríamos de los límites de nuestro trabajo que pretende analizar un específico tipo de divinidades de la guerra que a su vez se relaciona con la comunidad. Pensamos, sin embargo, que es conveniente mostrar una serie de vías de investigación que se desprenden del análisis de las divinidades y, es evidente que todo fenómeno de caracter religioso posee una repercusión en la sociedad. Ahora bién, debido a que las divinidades que analizamos en los siguientes capítulos también demuestran, en algunos casos, relación con las comunidades indígenas creemos más conveniente tratar este tema en la recapitulación final. En este apartado nos limitamos a indicar que existieron en esta zona una serie de grupos de guerreros con una estructura muy semejante a las que encontramos en los horizontes indoeuropeos y que presentan una vinculación territorial y con las comunidades que nos lleva al tema de la organización gentilicia indígena.

SEGUNDA PARTE

OTRAS DIVINIDADES VINCULADAS A LA GUERRA EN EL AREA GALAICO-LUSITANA .

INTRODUCCION

La segunda parte de este trabajo, comprende el estudio de varias divinidades que, distribuidas por la misma región que *Bandua*, se vinculan también con la guerra y las comunidades. Su análisis nos ayudará a completar el cuadro que nos ha mostrado *Bandua* y, por tanto, a comprender el concepto que, de la guerra y los dioses vinculados a la guerra, poseían los habitantes de la región lusitano-galaica. Como veremos, algunas de las divinidades que ofrecemos constituyen grupos congruentes pero lo general es que sean teónimos aislados lo que nos lleva a pensar que, posiblemente, sean epítetos de una divinidad guerrera cuyo nombre ignoramos o que quizá tengamos presente sin saberlo. Si fueramos a apostar por la existencia de una divinidad diferente en cada teónimo que refleja la epigrafía votiva de época romana, la lista de dioses se haría interminable y, como consecuencia el panteón se desdibujaría. Tal y como iremos observando los teónimos que ofrecemos, de una manera o de otra ayudan a completar el cuadro de los dioses de la guerra en esta zona y por ello efectuamos aquí un repaso de los mismos. La razón que nos mueve es la convicción de que para entender el concepto que un pueblo tiene sobre la guerra es preciso analizar todas las divinidades que poseen algún matiz guerrero.

Presentaremos, en primer lugar, aquellas divinidades que han gozado de una gran difusión a lo largo del territorio que analizamos y, posteriormente estudiaremos un conjunto de teónimos, que muestran una cierta vinculación con la guerra. Sirva pues, esta segunda parte del trabajo que aquí encaramos, como una muestra de la enorme difusión e importancia que ostentaron las divinidades de la guerra en la región luso-galaica y como una ayuda para matizar, encuadrar y redondear el esquema que nos ha ofrecido *Bandua*.

CAPITULO V: EL DIOS COSUS

El estudio detallado y la interpretación de Cosus como divinidad de la guerra es una labor que ya ha sido realizada por José Carlos BERMEJO BARRERA [1] y a sus conclusiones nos remitimos. Unicamente creemos que es posible adjuntar algunos datos que confirman y complementan las características de este dios, según la teoría que este autor elaboró. Por una parte por que han aparecido algunos epígrafes nuevos, por otra por que este autor únicamente consideró los del área de la Gallaecia Antigua en sentido estricto y, finalmente, porque creemos es posible interpretar alguno de los epítetos, mediante la lingüística indoeuropea, lo que contribuirá a matizar nuestros conocimientos sobre el carácter de este dios y completar nuestra visión sobre las divinidades de la guerra en el área luso-galaica.

V.1. EPIGRAFIA VOTIVA DE COSUS.

A esta divinidad le fueron dedicadas gran número de aras, la mayoría de las cuales se encuentran en el Noroeste Peninsular. Expondremos, en primer lugar, tal y como es nuestra costumbre, aquellos epígrafes en los que la dedicación está ofrecida únicamente a *Cosus*, para, posteriormente, ofrecer aquellas en las que *Cosus* es acompañado de epítetos; por último trataremos las aras en las que *Cosus* es acompañado de un teónimo romano. Al igual que sucedía en las dedicaciones a *Bandua* nos encontraremos con diferentes formas de dativo que indican, como ya analizamos, una falta de estandarización en la lengua indígena.

---

[1] "La guerra de los bárbaros y Marte Cosus" en J.C.BERMEJO BARRERA, *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, 2, Madrid, 1986, pp. 87-118.

1. COSUS

Epigrafe aparecido en Brandomil, La Coruña [2].

COSO M. / V.EGETIA/NVS FVS/CUS V(otum) S

2. D(eus?) COSUS

Inscripción de Viana del Bollo, Orense. Encontrada en un pedestal de un farol público. Actualmente se encuentra en el Ayuntamiento [3].

D COSV/O S E S = d(eo) Cosu/o ...

3. COSSUS ?

Epígrafe aparecido al realizar unas obras en los alrededores de la Iglesia de S.Esteban del Toral (Bembibre, El Bierzo) León [4].

COS[SVE] /.S(?) . FLA[VI]/VS . TV[RO]/NI(filius) . EX . [V]/OTO . L(ibens) . [S(olvit)] [5].

---

[2] Este epígrafe ha sido también interpretado como *Coso M(arti) Vegetianus Fuscus Votum Solvit.* Visto que en Galia aparecen juntos (*RPH* 118; *IRG* 7; *ILER* 791).

[3] R.COLMENERO: *Aquae Flavia*, nº 147, p. 244. Como se puede observar el dativo presenta una forma curiosa.

[4] Julio MANGAS: "Nueva Inscripción romana de San Esteban del Toral (El Bierzo, León)", *Memorias de Historia Antigua*, V, Universidad de Oviedo, 1981, pp. 259-261. El ara fue hallada fracturada en dos partes, circunstancia que no impide la lectura. Tal y como indica el autor es curioso destacar que el ara presenta en el lateral izquierdo dos ediculos superpuestos, así como la representación de un árbol esquematizado que aparece grabado a la altura del ediculo inferior. Mangas indica la gran semejanza existente entre el edículo inferior y la concha de los peregrinos del Camino de Santiago aunque no se atreve a asegurar que hubiera sido fruto de una reutilización posterior ante la falta de paralelos. La representación del árbol esquematizado es frecuente, indica, en las lápidas del *conventus asturum*.

[5] Julio Mangas (*op. cit.*,p. 260) llama la atención sobre el hecho de que en las dos aras hasta ahora conocidas del Bierzo, dedicadas a *Cosus*, la dedicación presenta un dativo bajo la forma *Cossue*:en Noceda del Bierzo *Cossue Nidoleido* y en Arlanza como *Cossue Segidiaeco*. Ambos lugares distan entre si unos 6 kilómetros, mientras que éste último hallazgo se encuentra a unos 3 kilómetros de Arlanza. Será esta la razón por la que el autor reconstruya el dativo en *-ue* y no en -o, que es la forma galaica. En relación a la *-s-* inicial que aparece en la segunda línea el autor presenta dos hipótesis: o bien relacionarla con *Segidiaeco* (dat), epíteto que presenta *Cosus* en Arlanza o bien pensar que es el *praenomen* de *Flavius*.

4. COSSUS

Incripción procedente de San Pedro Castañero (El Bierzo) León [6]. Se encuentra sirviendo de piedra angular al ángulo Noreste de la Iglesia de esta localidad.

COS[SVE] / LOG[IVS?] / PAC[...] [V(otum).S(olvit).L(ibens).M(erito)] [7]

5. COSUNEA

Inscripción realizada en un roquedo del Castro de Paços de Ferreira, S. Jôao de Eirós (Douro Litoral, Distrito do Porto). [8]. La roca aparece escrita en dos caras:

A) COS.NE Æ /F.S. /....

B) NIMID / FIDVENEARUM / HIC

6. COSIOVUS (vel COSIOVIS) ASCANNVS

Arula de arenisca procedente de la Puebla de S. Mamed de las Rozas, (Villablino) León. Pertenece a una colección particular [9]. La fórmula votiva se encuentra escrita de manera vertical.

---

[6] Esta inscripción había sido publicada, al parecer incorrectamente por T.MAÑANES: *El Bierzo prerromano y romano*, LEON, 1981, Nº121 y Julio MANGAS ofrece una revisión de la lectura: "«Nueva» inscripción de San Pedro Castañero (El Bierzo León)", *Memorias de Historia Antigua*, Oviedo, 1981, pp. 267-268.

[7] El pueblo en donde se encuentra el ara está situado a tres kilómetros de Bembibre y, por tanto, no muy lejos de las zonas en donde aparecieron las otras aras al dios *Cossus* : Noceda, Arlanza, Santibáñez, San Esteban del Toral, El Valle y Tejedo. Es así que en esta zona se encontraron hasta ahora un total de siete aras dedicadas a este dios. El ara se encuentra en bastante mal estado de conservación ya que se le han borrado intencionadamente las molduras de la cabecera y de la base. Asimismo le falta una parte de su lado derecho de manera que se ha perdido alguna zona del texto.

[8] La inscripción está realizada, de una manera muy tosca sobre una gran roca de granito de la Bouça do Capitão de Fervença, en un pinar de la ladera del monte de la Citânia de Roriz, en Paços de Ferreira. Su lectura ya data de antiguo, pues aparece en el *CIL* (II 5607) y, desde su aparición han surgido problemas en relación a su interpretación, tanto de lectura como en lo que se refiere al significado de las palabras. La dificultad se centra sobre todo en la primera línea de la inscripción que nosotros presentamos como 2ª ya que existe nexo entre las cuatro supuestas letras.. (Personalmente consideramos la lectura bastante clara).

[9] *ENAR*, Nº103, pp. 108-109; *ILER*, 789.

COSI/OVI / ASCANNO

SACRVM

7. COSUS CALEVNIVS

Inscripción procedente de la Iglesia de Serantes, Lugo [10].

COSO / CALEVNIO D.S.E.V.

8. COSSVS DAVINIAGVS

Epígrafe procedente de S. Martín de Meirás, La Coruña [11].

COSSO V/DAVIN(i)AGO /Q.V.C. /EX VOTO

9. COSUS ESOAECUS

Inscripción procedente de Romai Vello, (Caldas de Reyes), Pontevedra. Apareció en el año 1976 al abrir una zanja y fue trasladada al Museo de Pontevedra [12].

---

[10] *ILER*, 790, *RPH*, 118, *IRG. Sup.* n. 9.

[11] *ILER*, 794, *IRG. Supl.* 7, *RPH*, 120.

[12] La primera noticia que encontramos del ara aparece en A.TRANOY: *La Galice Romaine* que indica que permanece en el Museo de Pontevedra, inédita. Lee el nombre del dios como COSO ESOAECO (dat) e indica que está dedicada por *Flaus* hijo de Victoria. En 1980 fue publicada por Isidoro MILLAN GONZALEZ PARDO: "Ara a Cosus de Romay Vello", *EL Museo de Pontevedra*, XXXV, Pontevedra, 1980, pp.97-108, en donde además de recoger las primeras noticias del hallazgo del ara y la descripción de su primitivo emplazamiento desarrolla algunas teorías sobre la toponimia menor que revelaría, según este autor, la existencia de un altar de sacrificios a *Cosus* y lo sitúa en un roquedo (afloramiento granítico) que existe en las inmediaciones. La reconstrucción del nombre del dedicante, tal y como indica TRANOY, es problemática, pero en rigor no consideramos que el nombre divino sea "inacabable" tal como parece indicar Isidoro MILLAN. Asimismo, y remitiéndonos a las informaciones que nos suministra Antonio de la PEÑA SANTOS (Museo de Pontevedra), se puede comprobar que existe una interpunción en la segunda línea, entre la E y la S; esta interpunción no es debida a un fallo de la roca sino que es claramente intencional, pero las características son muy diferentes a la interpunción de la primera línea que separa la palabra DEO de CO/. Quizá sería posible pensar en un error del lapicida, hecho que no caería fuera de lo común, aunque nada nos indica una cosa u otra. Este mismo autor, junto con Alfredo GARCIA ALEN, en el mismo número de la revista del Museo de Pontevedra: "Nueva ara (¿a Cosus?) en Santa María de Curro (Barro, Pontevedra), pp.111-144, publican un ara absoluta-

[D]EO . CO/SOESO/AEGO FLA/VS . VICTO[RI]S .V.S.L.M.

10. DEUS DOMENUS CVSE (?) NENEOECVS

Inscripción procedente de Burgâes, Sto. Thyrso (Douro Litoral, distrito do Porto). Encontrada en 1841 en la localidad de S. Simâo y ofrecida en 1887 a la sociedad Martins Sarmento de Guimarâes. La inscripción está escrita en dos caras del ara [13].

DEO D/OMEN/O CVSE / NENEO/ECO E/ X / VOTO

SEVE/RVS P/OSVI/ T

10(b). DOMINVS DEVS NENEOECVS

Ara procedente de la Capilla de S. Bartolomeu, Valle de Ervosa en Sto. Tirso, (Distrito do Porto) Ha sido interpretada como dedicada a Cosus ya que este epiteto lo acompaña en el ara que antes hemos señalado [14].

DOM(ino) DEO / NENEOC[O] / SEVERV[S] / [S]ATVRNI/NI F(ilius) EX VO/TO POSVIT.

11. COSSVS (vel COSSUIS) NIDOLEDIVS

Epígrafe correspondiente a Noceda del Bierzo (León) [15].

COSSVE .N/IDOLEDIO / FLAVINVS / FLAVI.A.P.

---

mente fragmentada en la que sólo se puede leer DOMI/NO [illegible]. Los autores tras rastrear el significado del término, opinan que es muy posible sea un ara dedicada a Cosus, sobre todo teniendo en cuenta las dedicaciones que adjuntamos a continuación.

[13] Abad OLIVEIRA GUIMARÂES: "Catálogo do Museo Arquelógico" Revista de Guimarâes XVIII nº1-2 p.48,49 nºXIX - "Martins SARMENTO: "Cartas a Pereira Caldas" *Revista de Guimarâes* XXXVII nº1-2 (1927), p.9.Id.: "Cartas de Martins Sarmento a Martins Capela". *Revista de Guimarâes*, XL, nº3-4, 1930, pp. 81 y ss. (correspondiente a la carta del 8/12/1883), *DIP* pp. 164-168. BOUZA BREY: "A deidade Galaica Cusuneneoeco". Separata de "*O Concelho de Sto. Tirso. Boletin Cultural da Câmara Municipal de Sto. Tirso*, Porto.

[14] Carlos Manuel Faya SANTAREM: "Duas inscriçôes Romanas inéditas do Concelho de Sto Tirso", *O Conselho de Sto. Tirso*, vol. II, nº 3, pp. 397-401. Porto, 1953.

[15] .ENAR, pp. 109-110 ;M.PASTOR MUÑOZ: "Reflexiones sobre la Religión de los Astures", p. 269.

11(b). NIDANLUA[ECUS?]

Procedente de un hallazgo en superficie en el Castro de Cocotín, S. Esteban del Toral, (El Bierzo) León es un fragmento de ara que contiene lo que parece ser un epíteto de Cosus.En los laterales del ara se observan dos relives, el del lateral derecho representa a un **toro** y el del lateral izquierdo un **creciente lunar** [16].

NIDA/NLVA [17].

12. COSVS OENAECVS

Procedente de S. Mamed de Seavia. Galicia [18].

COSO / OENAE/CO CLIVES / NEPOS /EX VOTO

13. CVSEIS (CVSEVS ?) PAETAICVS

Aguada de Cima, Agueda (Beira Litoral, Dto. Aveiro) .El ara fue retirada hace cerca de 70 años de la pared de un pozo. En la actualidad se encuentra en una casa particular de la parroquia [19].

---

16 Los autores arriba citados llaman la atención sobre el hecho de que en el ara dedicada a *I.O.M Capitolinus*, hallada en la Torre del Bierzo, aparece un relieve de una cabeza de toro vista de frente, en la cara posterior. La Torre del Bierzo no dista mucho de S. Esteban por lo que los autores piensan que podrían incluirse dentro de la misma zona cultural ambas representaciones. Opinan, asimismo, que el toro es un símbolo religioso prerromano de esta comarca y, por tanto, que tal sustrato religioso se encontraría presente en el ara de Torre del Bierzo consagrada a Jupiter. Por otra parte, indican que en Hispania se va clarificando que el toro cada vez tiene más relación con la fertilidad y fecundidad. El bajo relieve del creciente lunar no posee paralelos en ésta zona aunque es frecuente en monumentos funerarios del Noroeste. Los autores opinan que es factible pensar que bajo el teónimo *Nidaluo/nidanluaeco* (dat) se esté venerando a *Cosus*. Por último indican que ante el gran número de epítetos que se adjuntan al teónimo *Cosus* "hay que estar más dispuestos a aceptar una interpretación más abierta : la de que éstos dioses gozaban de un gran número de advocaciones para sus creyentes".

17 Julio MANGAS & J.VIDAL: "Nuevas inscripciones romanas de la provincia de León" (III. San Esteban del Toral, El Bierzo), *Memorias de Historia Antigua*, VIII, Oviedo, 1987, pp. 191 y ss. Estos autores relacionan esta ara con el epíteto de *Cosus: Nidoledius*, que no apareció muy lejos. Los autores dudan entre interpretar *Nidanluo* o *Nidanluaecus* pues la fractura del ara a partir de la segunda línea no permite más que aventurar hipótesis.

18 *ILER*, 792, *RPH*, 118 *IRG*., Supl 8.

19 Paula CARVALHO: "Arula votiva de Aguada de Cima", *Ficheiro Epigráfico*, 16 (Suplemento de *Conimbriga*), 1986 (inscripción nº70).

CVSEI. PAETA/[I?]CO BOVTIVS /TVRAINI [?] (filius)/ A(nimo) L(ibens)
P(osuit)

14. DEVS DOMINVS COSSVS (vel COSSVIS) SEGIDIAECVS

Estela de granito procedente de Arlanza, Astorga, León [20].

DEODOMINO / COSSVE / SEGIDI/AECO . L / AVR . FR . /EX VOTO / L.M.P.

15. COSVS ΘEINAECVS

Inscripción procedente de Torres de Noguera, La Coruña [21].

COSO / ΘEINAE/CO/ C.EVE/NE POS. /EX VOTO

16. [COS]IOVIVS TABALIENVS

Ara que estaba empotrada en la pared de la Iglesia de San Vicente en Grases, Villaviciosa. En un primer momento fue interpretada como una ara a Jupiter [22].

[COSI]OVI/O TABA/LIAENO LVGGO/NI ARGAN/TICAENI HAEC .
MON(umenta) / POSSIERVNT.

---

[20] *ENRA*, nº 105.

[21] *ILER*. 793, *RPH*.119, *BRAH*. 61, 1921, 535.

[22] Interpretación que había sido ofrecida por José Mª BLAZQUEZ MARTINEZ en *RPH*. p. 95, y que posteriormente fue modificada a partir de unas indicaciones de Mª Lourdes ALBERTOS (*Emerita*, XXXIII, 1965, pp.138-139) que llamaba la atención sobre la falta de congruencia de un dativo atípico para Jupiter mientras que existía un caso semejante de dativo para *Cossus* (*Cosiovi Ascanno*).

17. COSSUS TUERANEUS PARAMEIUS ??

Inscripción que se encuentra situada en la escalera del campanario de la Iglesia parroquial de El Valle y Tedejo, Bembibre (León). Su lectura es muy dificultosa por encontrarse parcialmente empotrada en el muro [23].

C[O]S[SVE] / TVE[RAN]/AE(O) . PA[RA]/MEIO / T(itus) . FLA[VS] / [M(iles)?]
L(egionis) VII G(eminae) [ ] / V(otum) P(osuit) A(nimo) [L(ibens)] [24].

18. COSSUS UDUNAEUS?? ITILIENUS??

Inscripción que se encuentra parcialmente superpuesta a la anterior, en el campanario de la Iglesia de El Valle y Tejedo,Bembibre, León. Su lectura es muy dificultosa y nosotros la ofrecemos como muy dudosa [25].

CO[SSVE] / V[D]VN[EO] / ITILIEN[V]E / M(arcus) . IVLIV[S] /
[PA?]TER[N]/VS. LE[G?\ V[ ] / [EXV]OTO[ ]

19. COLLOVESEIS CAIELONIS COSIGVS

Ara de granito procedente de la capilla de S. Clemente, aldea de Furtado (Algodres, Fornos de Algodres, Beira Alta, distrito de Guarda. Portugal). Estuvo muchos años sirviendo de columna soporte del altar de la capilla, con la cara principal incrustada en la pared. Continua, al parecer en el mismo lugar [26].

---

[23] Julio MANGAS: "Dos inscripciones romanas inéditas de El Valle y Tedejo (El Bierzo, León)", *Memorias de Historia Antigua*, V, Oviedo, 1981 pp. 263-265.

[24] Mangas (p. 264) se inclina por esta lectura de los epítetos en función de otros hallazgos como *Tuerareo* (dat.) de Vila da Feira (que ya hemos visto al tratar a *Bandua*). En relación a *Parameius* aduce el antropónimo *Parameco* de El Collado, Asturias, perteneciente a un ara por él publicada: "Otro epígrafe inédito encontrado en Asturias". *Boletin de la Comisión de Monumentos*, 2, Oviedo, 1960, pp. 75 y ss.). Asimismo indica que el topónimo *Paramo* está documentado en León y Asturias. De Lugo procede el dios *Reo Parameco* (dat.) y la forma *Parameius* era ya conocida fuera de la Peninsula en las Galias (*CIL*. XIII 5824). Sobre ésta forma se acaba de elaborar un dosier completo :Fernando Patrício CURADO "As inscições indígenas de Lamas de Moledo (Castro Daire) e o Cabeço das Fraguas, Pousafoles (Sabugal): - duas teogonías, diferente etnogénese?" Comunicación presentada al *1º Coloquio Arqueológico de Viseu*, 28 Abril-1 Mayo 1988, (inédito) en donde se recogen topónimos y teónimos del área luso-galaica.

[25] Julio MANGAS: *Op. cit.*, pp. 264-265.

[26] Fernando Patrício CURADO: "Ara votiva de Furtado". *Ficheiro Epigráfico* (Suplemento de *Conimbriga*), 17, Universidade de Coimbra, 1986. El autor señala las dificultades de la interpretación del ara tanto por el formato (más semejante a un pedestal que a un ara) como por lo problemático de la

PVDENS / COMPETRI (filius) / ARAS EI / COLLOVESEI / CAIELONI
C/OSIGO S(*acravit, vel -ancto*)

Finalmente, fuera del área que nos ocupa podemos enumerar dos inscripciones seguras, y una dudosa, al mismo dios; las recogemos para completar el la documentación sobre este dios:

20. COSENI (dat.)

Inscripción procedente de un posible Santuario denominado "Las Higuericas" en las proximidades de Villarrodrigo (Jaén) [27].

COSENI / CINNVS / S.V.F. / L.M. [28].

21. MARS SEMNUS COSUS

La inscripción referida apareció en Denia y pensamos que el epíteto que porta resulta de gran interés, tal y como analizaremos posteriormente [29].

---

onomástica que muestra. Señala el autor tres puntos de reflexión, que compartimos completamente: a) "seria de esperar *Petri ...Competrus* pudiera ser un compuesto". b) *Collovesei* (dat.) recuerda al antropónimo indígena *Lovesius* pero puede corresponder a un teónimo. c) aparte que el radical *Caiel-* no es novedoso, *Caielonicosigos* no parece tener sentido, de ahí la lectura separada que podrá corresponder a dos epítetos. El autor señala, asimismo, que por la grafía extensiva de *-aras-* así como por la utilización del *praenomen* este monumento no debe ser anterior al siglo III. Este mismo autor lo incluye, posteriormente en una lista de teónimos en relación a *Cosus*: Fernando Patrício CURADO: "As inscições indígenas de Lamas de Moledo (Castro Daire) e o Cabeço das Fraguas, Pousafoles (Sabugal): - duas teogonías, diferente etnogenese?". Comunicación presentada al *1º Coloquio Arqueológico de Viseu*, 28 Abril-1Mayo 1988, (inédito).

27 Angel CUENCA ANAYA: "Un conjunto epigráfico en Villarrodrigo (Jaén)". *Habis*, 1, 1970, pp. 199-203. El conjunto consiste en gran grupo de inscripciones grabadas sobre una veta de roca que aflora a mitad de ladera de la montaña que domina el valle. Los epígrafes se sitúan desde el nivel del suelo hasta una altura aproximada de dos metros en un lugar donde la altura de la roca alcanza hasta los 10 metros. Las inscripciones, según podemos observar en la fotografía adjunta al trabajo, están muy toscamente labradas y se sitúan unas encima de otras, como en hiladas, tan sólo diferenciadas por una línea incisa en la piedra arenisca. La mayoría de ellas han sido destruidas (unas treinta según indica el autor) y otras son ilegibles debido a la excesiva porosidad de la piedra. La primera noticia del hallazgo de este conjunto se debe a Alfredo CAZABAN LAGUNA que interpretó el conjunto como un cementerio romano (en función del gran número de inscripciones que aparecen). En principio esta inscripción a *Cosus* o *Cosenis* es votiva y los restos que se conservan de otras, presentan fórmulas votivas razón por la que nos atrevemos a indicar que podríamos estar en presencia de un santuario.

28 El autor llama la atención sobre la curiosa fórmula votiva que presenta la inscripción, que por otra parte parece repetirse en otras del mismo lugar.

29 *ILER* 686; *RPH* 125; *CIL* II 5960.

C.IVL(ius) VRBA[NVS] / PRINC(ipalis) VEX(illator) LEG VII / GEM.P.F. CVM SVIS MARTI SEM/NO COS(o) L(ibens) A(nimo) EX VOTO ...F(ecit)

22. COSOSVS DEVS MARS

Este epígrafe fue fruto de una confusión experimentada por JORDÃO que la consideró como siendo de Braga, cuando en realidad procede de Aquitánia. Por esta causa durante bastante tiempo fue incluída entre las divinidades del Noroeste Peninsular [30].

FLAVIA CUBA FIRMANI / FILIA/ COSOSO DEO MARTI SUO / HOC SIGNUM DONAVIT.

23. MERCURIUS COSUMIS?

En la Galia, también en la zona de Aquitania, fue hallado un epígrafe que parece vincular a Mercurio con *Cosus* [31].

DIS M...SENON(u)M TRIS... ET DOMIN(o) MER(curio) COSUMI EX IUSSO MERCUR(ii)

V.2 DIFUSION DEL TEONIMO

1) **En la Península Ibérica** se extiende, de una manera general, por el área luso-galaica, con mayor incidencia en las regiones correspondientes a la *Gallaecia* Antigua y un foco numeroso agrupado en torno al Bierzo.

En lo tocante al ara aparecida en Denia, debemos considerar que su dedicante es *principalis vexillator* de la *Legio VII G.P.F.* y, este hecho da pié a que sea factible considerar varias posibilidades sobre su origen. En principio, creemos que entraría dentro de lo congruente el considerarlo un indígena [32]. En lo que atañe a su lugar de procedencia, lo primero que debemos indicar es que la

---

[30] Este error creemos fue señalado por Tranoy en *La Galice Romaine* y afectó incluso a Hübner (*CIL* II 2418), evidentemente también aparece en el lugar que le corresponde: *CIL* XIII 1353.

[31] *CIL* XIII 4304.

[32] Tal y como vimos en el capítulo III (3.2.1) al analizar la composición de los *vexilla*

zona en que fue hallada el ara no pertenece al área indoeuropeizada de España lo cual, a primera vista, nos estaría indicando, con toda seguridad una migración, bien interna o externa. Ahora bien, siendo un ara dedicada por un militar, el caso es muy diferente. Como perteneciente a la *Legio VII G.P.F.* es muy posible que tengamos que considerarlo de la zona de Gallaecia o Lusitania ya que, a finales del siglo II y primeros del III [33], *la Legio VII* se asienta definitivamente en León y deja de reclutar gente en otras zonas. Ahora bien, si tenemos en cuenta que la política de reclutamiento de los *vexilla* era generalmente realizada en la zona de destacamiento, habría que pensar quizá en un origen celtibérico y, visto que en la Celtiberia existe el *Cossuoci* sería factible la existencia de un culto a este dios, cuyas huellas habrían permanecido, únicamente, en el nombre de un pueblo [34]. La existencia de esta ara confirmaría este culto ya que, como dijimos, en la zona de Denia no es factible considerar la existencia de un culto a una divinidad con marcada relación con los horizontes célticos. La última posibilidad sería que el ara la hubiera dedicado un veterano asentado en un lugar diferente al de su origen pero, generalmente, esta circunstancia es expresada en las aras.

En lo que se refiere al posible santuario de "Las Higuericas", Jaén, quizá debamos pensar en que alrededor de los años 143 y 144 a.J.C. Viriato realizó continuadas incursiones por toda esta zona y es muy posible que debamos relacionar el culto de una divinidad guerrera, con estos movimientos. Nos parece más congruente esta hipótesis que la de pensar en una bolsada de gentes procedentes de la Celtiberia en donde esa divinidad dejó sus huella en el nombre de

---

33 Epoca en que debemos de fechar el ara a través del nombre de la *Legio* VII, que no recibió el apelativo de *Pia* hasta ese momento.

34 Ya hemos tenido ocasión de cotejar la explicación suministrada por GUYONVARC'H para el hecho de que en Gran Bretaña y Galia apareciesen étnicos derivados de nombres divinos. Este autor se refería concretamente al étnico *Setantii* e insiste que desde el momento que existe un teónimo *Setanta* sería el pueblo el que tomaría al dios como protector de la comunidad en virtud de adoptar como modelo a seguir las cualidades del dios. Por esta razón es muy corriente el hecho de que los pueblos tomen nombres de dioses de la guerra, en un intento de alcanzar un ideal de lucha encarnado en una figura divina (de hecho tanto los *Setantii* como los *Cossouci* han tomado como modelo un dios de la guerra). Es evidente que son un caso diferente las advocaciones regionales que no indican más que la adoración de una divinidad en un lugar concreto. Ahora bien este autor llama la atención también sobre éstas advocaciones recomendando la precaución de intentar buscar una explicación etimológica más allá de la vinculación toponímica. Presenta como ejemplo un caso concreto: *Mars Randosatis* tenido siempre como el Marte de Randosas ya que el sufijo *-atis* indica pertenecia (sería un caso semejante al de *Toutatis* < **Touto-atis* "perteneciente a la tribu") y todavía existe un topónimo que responderia a la misma raiz. Casualmente el teónimo puede ser explicado por una raiz de matiz guerrero, explicación, que como él indica invita a reflexionar sobre el gran número de veces que a una divinidad le son atribuidos caracteres tópicos. Christian-J.GUYONVARC'H: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XII 46 L'anthroponime irlandais Setanta et les Setantii". *Ogam* 14 1962, pp. 592-598, Id.: Notes d'Etymologie et de Lexicographie Celtiques et Gauloises XIX. 73 "Mars RANDOSATIS". *Ogam* XVI (1-3) En-Jun 1964, p.209.

una comunidad, los *Cossuoci*. Por otra parte la mala lectura de las inscripciones no nos premite conjeturar nada sobre el grado de indigenismo de los dedicantes.

2) **En Galia** la epigrafía votiva se recoge en la zona de Aquitania.

Pero, a la existencia del teónimo en ámbitos célticos, dato muy importante para ayudarnos a establecer una comparación, debemos sumar el hecho de que *Cosus* y, formas semejantes o derivadas, están abundantemente representadas en la Onomástica gala y británica, formando parte de étnicos y antropónimos [35]. En la Península Ibérica está documentado, como ya vimos, el étnico *Cossuoci* en la Celtiberia.y los antropónimos *Cosegius* en Lara [36], *Cussucia* en Sevilla [37], *Cossierus* (o *Cossillus*) en Alconétar, *Cosuri* en Trujillo [38].

Según lo visto, debemos considerar el hecho de que esta voz estubiese incluída en el habla corriente de la población ya que era utilizada para diversas formaciones, al igual que en Galia y Britania [39]. No lógico, pues, considerar que la lengua que reflejan los teónimos estaba desconectada de la sociedad, ya que, aunque es cierto que existen casos en los que un teónimo se explica por una lengua antigua perteneciente a una etapa anterior de la que consideramos [40], no es este nuestro caso.

Debemos destacar que este teónimo tampoco es una forma desconocida dentro de los ámbitos célticos. Ya hemos visto como es utilizado como teónimo en Galia acompañando a Marte y, posiblemente también haya que considerar el ara en que acompaña a Mercurio.

---

35 Tal y como vimos en la nota nº89 del capítulo 2º. El étnico se encuentra en la zona de los Alpes y los antropónimos por toda la Galia.

36 Documentado dos veces. Mº Lourdes ALBERTOS FIRMAT: *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*. Salamanca, 1966, p. 98.

37 Id. p. 102; *CIL* II 1235.

38 Manuel PALOMAR LAPESA: *La Onomástica Personal Prelatina de la Antigua Lusitania Estudio Lingüístico*. Salamanca, 1957, p.68. La forma Cossillus es, por lo visto la correcta según Lourdes ALBERTOS en "Nuevos Antropónimos Hispánicos (2ª serie) *Emérita* XL (1) 1972, p.29

39 Podríamos pensar, pues en una forma con capacidad para desdoblarse y ser capaz de generar teónimos, étnicos y antropónimos. Tal y como hemos ido observando suelen ser formaciones del tipo "fuerte" "valeroso" etc. pero en este caso sólo nos limitamos a indicar una posibilidad ya que ignoramos el significado del término.

40 Caso por ejemplo de algunos teónimos griegos de los que ya tenemos noticia en las tablillas micénicas.

V.3. ADSCRIPCION SOCIAL DE LOS DEDICANTES

Un primer rasgo que nos llama la atención al estudiar los dedicantes de este dios, es que aparecen varias aras a *Cosus* sin dedicante: unas seis sobre veinte. Al igual que nos habíamos encontrado al tratar las inscripciones de *Bandua*, observaremos que la mayoria de los oferentes son indígenas:

1. **VEGETIANUS FUSCUS** Dedicante correspondiente al ara de Brandomil, La Coruña. *Nomen* y *cognomen* son latinos pero no podemos pensar en un ciudadano romano pues carece de *trianomina*.

2. **FLAUS TURONI (filius)**. Dedicante del ara de S.Esteban del Toral, Bembibre, León, a *Cosus*. Tal y como indica Mangas, Flavivs, bajo diversas formas, es muy frecuente en el Noroeste, y también en el *conventus asturum* sobre todo en la región del Bierzo. Está documentada la relación de este nombre con la política de los Flavios para el Noroeste Peninsular aunque ALBERTOS señala que su frecuencia en inscripciones de onomástica indígena hace pensar en que posiblemente esté recubriendo otro nombre indígena [41]. Mangas reconstruye *Turonni*, nombre poco frecuente pero que podemos relacionar con las formas Turosya vistas. Conocemos a un *Clodio Turonni* de Bragança (*CIL* II 2504). Una inscripción de la muralla de León nos da el nombre *Adio Flacco Turenni f.* (*CIL* II 2671) y también una inscripción vadiniense hallada en Argoviejo dedicada a *Turenno Boddegum Boddi f.* (*HAep*. 1812). En Monroy se documenta la forma *Turanus* [42] y también en la provincia de Cáceres están emparentadas formas como *Turaus*, *Tureus*, y *Turius*. Mangas reconstruye *Turoni* pues el campo epigráfico no sería suficiente para la forma *Turenni*. Sería posible también *Turani* pero se inclina por esta variante en función de la proximidad geográfica de la forma *Turoni* de Bragança. Tenemos pues, un nomen romano pero que pudiera ocultar uno indígena y una filiación indígena.

3. **LOGIUS PAC(?)** Nombre procedente del ara de San Pedro de Castañero, El Bierzo. El nombre *Logius* está documentado en una inscripción de Onda, entre Sagunto y Dertosa (*CIL* II 4036) y en la Narbonense (*CIL* XII 4188). Podría pensarse también en *Logias*, femenino (*CIL* II 1347; 626011). *Logei* como forma reducida de *Louguei* según Albertos, aparece en la zona del Esla confluyendo con el Duero [43]. *Pacatus* está bien extendido pero Mangas lo rechaza

---

[41] Id.:"Alava Prerromana y Romana. Estudio Lingüistico". *Estudios de Arqueologia Alavesa* 4, 1970, p. 146.

[42] R. HURTADO *Corpus Provincial de Inscripciones latinas de Cáceres*, 1977,nº 335

[43] *Onomástica*, p. 134.

pues no considera apropiada la utilización de un *cognomen* romano y piensa en *Pacieaecus, Pacina, Pacidi.* Es posible que estemos antes dos nombres indígenas.

4. FLAUS VICTORIS? Dedicante del ara de Romay Velho a *Cosus Esoaecus*. Nuevamente nos encontramos con *Flaus* y, en cuanto al *cognomen*, la lectura no es demasiado fiable pero, a primera vista, parecería un indígena en vías de romanización, aún sin *trianomina*.

5. SEVERUS. Dedicante del ara de Burgâes a *Cusus Neneoecus*. Nos encontramos con un nombre latino pero, por la falta de *trianómina* y por el hecho de que aparezca tan sólo un nombre, podemos asegurar que es un indígena con un trazo muy leve de romanización en su onomástica.

6. SEVERUS SATURNINI F. Dedicante del ara de Sto. Tirso a *Neneoecus*. Nombre y filiación latinos aunque sin *trianómina* nos hacen pensar en indígenas en vías de romanizarse.

7. FLAVINUS FLAVI Nuevamente antropónimos relacionados con los de los emperadores Flavios. Ante la presencia de un sólo nombre, deberemos considerarlo un dedicante indígena.

8. CLIVES NEPOS Dedicante del ara de S.Mamed de Seavia a *Cosus Oenaecus*.

9. BOUTIUS TURAINI F(ilius). Dedicante del ara de Cima, Agueda a *Cuseis Paetaicus* Ambos nombres están perfectamente atestiguados en la onomástica personal indígena. Por tanto nombre y filiación indígenas [44].

10. C.EVENE Dedicante del ara a *Cosus Oeinaecus* procedente de Torres de Noguera, La Coruña. Posiblemente tengamos que pensar en un liberto puesto que el nombre es de origen Greco-Oriental [45].

11. LUGGONI ARGANTICAENI Dedicantes del ara de Grases, Villaviciosa, a *Cosiovius Tabalienus*. En este caso el dedicante es un colectivo humano los *Luggones Arganticaenos*. Tanto la designación del pueblo, los

---

[44] *Boutius* posiblemente relacionado con la raiz **bhoudi-* "victoria" que ha dado lugar a gran número de antropónimos, teónimos y étnicos, tanto en la Península ibérica como en la Galia. Ver Palomar Lapesa: *op. cit.*, pp. 50, 51, Albertos *Onomástica Celtibérica*, p. 139, y *Onomástica Tarraconense*, pp. 60, 61; asimismo frecuente entre Astures y Galaicos: Id.: *Onomástica del Noroeste Penisular*, p. 272.
En relación a *Turennus* sus correspondencias no son tan abundantes debemos ponerlo en relación con voces como Turos y sus derivados .*Onomástica del Noroeste* p. 299; *Onomástica Tarraconense*...pp. 236, 237; *Onomástica Celtibérica* ..p. 157; *Onomástica Lusitana*..pp. 107, 108.

[45] Está incluído en las listas ofrecidas por Julio MANGAS MANJARRES: *Esclavos y Libertos en la España Romana*. Salamanca, 1971.

Luggones, como la de la subdivisión, los *Arganticaenos*, responden a formas muy comunes dentro de la onomástica céltica. *Luggones* se deriva del teónimo pancéltico *Lug* [46], mientras que *Arganticaenos* es posiblemente un compuesto. La primera parte del mismo está formada, como ha visto muy bien Palomar Lapesa, a partir de una raíz originaria **arg-* "brillante" que mediante una ampliación -nt- da lugar en céltico e itálico al nombre de la plata (*argentum*). En céltico ha tenido mucha productividad para formación de antropónimos y teónimos [47].La segunda parte del nombre quizá sea posible relacionarla con el radical **ken-* "hermoso" analizado por Palomar L. para la formación de antropónimos en la Lusitania [48]. El nombre del pueblo resulta bastante congruente desde el punto de vista religioso pues resultaría algo semejante a "los seguidores de Lug, hermosos como la plata". Además de la celticidad del étnico es muy importante el hecho de que un colectivo humano que por su nombre se vincula a *Lug*, ofrezca una dedicación a *Cosus*.

12. TITUS FLAUS MILES LEGIONIS VII G. Dedicante del ara a *Cosus Tueranneus Parameius*. Aún perteneciendo al ejército debemos de considerar su ascendencia indígena por que no presenta trianómina. El indigenismo de los números del ejército romano, sobre todo de la Legio VII ya ha sido tratado con anterioridad y a ello nos remitimos.

13. MARCUS IULIUS PATERNUS (O MATERNUS) Dedicante del ara (dudosa) del Bierzo a *Cossus Udunaeus Itilienus* ? Presenta *trianómina* y es un soldado de la Legio VII al parecer.

14. PUDENS COMPETRI Dedicante del ara de Guarda a *Colloveseis Caielonis Cosigus* que ha sido relacionado con *Cosus*. El *nomen* no ofrece dificultad pero el *cognomen* sí pues parece ser un compuesto a partir de *Petrus*, lo que no parece estar documentado. Lo consideramos un indígena en vías de romanización.

---

[46] Sobre la difusión de antropónimos y étnicos teóforos en relación al dios *Lug* véase el artículo ya citado de Francisco MARCO SIMON.

[47] Además de el conocido *Argantonio* rey mítico de Tartessos, en la literatura insular es utilizado como calificativo de divinidades "claras" es decir vinculadas a la soberanía en su parte luminosa. El ejemplo más característico sería *Nuada Airgetlam* "Nuada de la Mano de Plata" que aparece en la literatura galesa como *Lludd Llaw Ereint*. Asimismo la madre del equivalente galés de *Lug* (*Lleww Llawgyffes* "el de la mano rápida") se denomina *Arianrhod* "Rueda de Plata".

[48] Antropónimos como *Caenia/Caenius*, *Caeno* o el derivado adjetival *Caenici* (gen) en *op. cit.* p. 55.

15. CINNUS Dedicante de uno de los epígrafes aparecidos en el Santuario de Las Higuerillas, Jaén. Es posible que tengamos que relacionar este antropónimo con *Cinius* que aparece en la Lusitania y en León [49].

16. C.IULIUS URBANUS PRINCIPALIS VEXILLATOR LEG. VII G. Dedicante del ara encontrada en Denia a *Mars Semnus Cosus*. Presenta trianómina por lo que podemos considerar que si fue un indígena, ha adquirido ya la ciudadanía romana. Ya hemos aludido antes al estatus que tenían los *vexillatores* dentro del ejército romano.

17. FLAVIA CUBA FIRMANI F(ilius). Dedicante del ara dedicada a *Cososus Deus Mars* en la Galia. Es de destacar que Flavia Cuba le dedica a *Cososus* un *signum*, es decir un estandarte distintivo de un grupo en el interior del ejército. Es muy posible que en la Galia se esté repitiendo el mismo esquema de perduración de grupos indígenas en el seno del ejército romano, grupos que, tal y como vimos se diferenciaban por su estandarte.

De una manera general se observa que los dedicantes de las aras a *Cosus* pertenecen a una extracción social muy semejante de la que se nos mostraba en *Bandua*. El índice de romanización de la antroponimia es muy pequeño y sólo poseen *trianómina* los individuos pertenecientes al ejército romano. Notamos nuevamente la presencia de esos colectivos humanos, los *vexillatores* que, integrados en el ejército romano siguen manteniendo su identidad. Es importante destacar el hecho de que exista una dedicación colectiva de un pueblo.

---

[49] Palomar: *op. cit.*, p. 64. Este autor indica que también se encuentra este antropónimo fuera de la Península. Los antropónimos peninsulares: *CIL* II 5350 en Belvís de Monroy, y C.Le.p. 48 León.

CUADRO ANALITICO DE LOS DEDICANTES DE COSUS

NOMBRE	NP	I	Ir	IR	L	R	T	M	O
CLIVES NEPOS									LU
VEGETIANUS FUSCUS				X					C
C.EVENE					X				C
FLAUS VICTORIS			X						PO
FLAUS	I		X						LE
LOGIUS PAC(?)		X							LE
LUGGONI ARGANTICAENI		X							LE
TITUS FLAUS				X				X	LE
MARCUS IULIUS MATERNUS						X	X	X?	LE
FLAVINUS FLAVI			X						LE
SEVERUS			X						DL
SEVERUS	R		X						DL
BOUTIUS	I	X							BL
PUDENS	?		X						BA
CINNUS			X						JA
FLAVIA CUBA	R			X					FR

V.4. SIGNIFICADO DE ALGUNOS EPITETOS DE COSVS

V.4.1. DAVINIAGUS

Es posible explicarlo a través del acelt.**daviô*, ir. *dóim*, "quemar, arder"; mbret. *deuiff*, *deauiff*, nbret. *devi* ; gr. *daío* (de *dáfo*, *dáios*, *déios*, *dáis*), ai. *davas* y *dâva-s* "calor, ignis". Está atestiguado en antroponimia [50]. Pensamos que este epíteto puede entenderse, como "el ardiente " "el que tiene capacidad de arder" o "el ardoroso" [51]. Sería pues, posiblemente, un epíteto semejante a los deriva-

[50] *Davarius* (*CIL* XII 799); *Daverius* (*CIL* XII 1144, 1285, 2448, 2679); *Davicius* (*CIL* VI 1336); *Davilus* (*CIL* XII 5686,301); *Davina* (*CIL* XIII 5762); *Davus* (*CIL* II 4970, X 4674, XII 4758). Ver HOLDER I .col. 1244 1245.

[51] Es posible que podamos pensar en un sufijo participial *-*nos*, **-nas* ir. *-no*, brt. *-n* (HOLDER II col 753).

dos de la raiz **aedh*, usada en todas las variedades de la onomástica [52] y que quizá deba ponerse en relación con el furor guerrero.

V.4.2. ESOAECUS

Si la lectura que ofrecemos es la correcta quizá sería posible relacionar este epíteto con uno de los teónimos que emplea Lucano para nombrar a lo que se ha supuesto, en innumerables ocasiones, como una tríada de dioses casi comparable a la tríada capitolina: *Taranis*, *Esus* y *Teutates* [53]. En realidad las últimas investigaciones demuestran que no son sino sobrenombres del Jupiter céltico *Dagda* [54].En el caso que nos ocupa quizá tengamos que pensar en una relación con *Esus* cuyo nombre es una forma salida de **veso-s* / **vesu-s* "mejor", "Optimo" [55]. Aunque, con la correcta traducción del sobrenombre, se ha adelantado bastante en la comprensión de la figura de *Esus* [56], su interpretación ha sufrido un largo proceso, quizá aún no cerrado, pues las referencias que de él permanecieron son en extremo misteriosas. Para la explicación de este dios, además de los Escolios Berneses - en los que se relata, por una parte, que Hesus-Marte es aplacado mediante un extraño colgamiento de un hombre, en un árbol, hasta que es descuartizado y, por otra, que los galos piensan que Esus es

---

[52] Véase el análisis del epíteto de *Bandua Aetobrigus* en el capitulo III.

[53] 10 - *Mercurius lingua Gallorum Teutates dicitur qui humano apud illos sanguine colebatur. Teutates Mercurius sic apud Gallos placatur: in plenum semicupium homo in caput demittitur ut ibi sufffocetur, Hesus Mars sic placatur: homo in arbore suspenditur usque donec per cruorem membra digesserit.* 15 - *Taranis Ditis pater hoc modo aput eo placatur: in alueo ligneo aliquod homines cremantur. Item aliter exinde in aliis inuenumus, Teutates Mars " sanguines diro" placatur siue quod prroelia numinis eius instincto administratur, siue quod Galli antea soliti ut aliis deis huic quoque homines immolare. 20 - Hesum Mercurim credunt, si quidem a mercatoribus colkitur, et praesidem bellorum et caelestium deorum maximun Taranin louem adsuetum olim humanis placari capitibus, nunc uero gaudere pecorum.* (*M. Annanei Lucani Commenta Bernensia adidit Hermannus Usener*, Leipzig 1869 p. 32. En Françoise LE ROUX: "Des chaudrons Celtiques à l'arbre d'Esus. Lucain et les Scholies Bernoises". *Ogam* VII, (1), Feb. 1955, pp. 33-58.

[54] Françoise LE ROUX & Christian-J.GUYONVARC'H: *La Civilisation Celtique* Impresion especial de *Celticum* 24 (Suplemento de *Ogam-Tradition Celtique*, T.30). Rennes, 1978, p.107.

[55] *Esus* sería el resultante de la caída de la *v-* inicial, fenómeno muy corriente en celta. Ver Françoise Le ROUX: "La Religión de los Celtas" en Las Religiones Antiguas, Vol. III. S.XXI. Madrid, 1981, p.116, en donde indica que podría ser una traducción gala del latín *Optimus*, epíteto que se aplica a *Jupiter* en las dedicaciones. Ver también de esta autora y GUYONVARC'H: *Les Druides*, p. 387. En Galia existe también un antropónimo teóforo formado también a partir de *Esus*: ESUNERTUS "el que tiene la fuerza de *Esus*.

[56] Hasta la interpretación de Guyonvarc'h se había considerado el epíteto como una forma arcaica del latín *erus* "maestro".

Mercurio y es adorado por los mercaderes [57]-, su nombre está inscrito en el famoso Pilar de los Nautas de París en el que se muestra a un hombre barbudo vestido con una túnica corta y descubriendo el lado derecho del torso, el hombre está cortando un árbol con un hacha que sostiene en su derecha, mientras que con la izquierda sujeta el tronco [58]. Las interpretaciones que se han realizado de este extraño personaje han sido de todos los tipos imaginables : desde el leñador divino [59], a considerar que la escena es la representación de una escena de iniciación [60]. El rito se ha comparado, generalmente, con el de colgamiento de *Odhinn* del Arbol del Mundo para conseguir las runas [61]. Según nuestra opinión, para el entendimiento de la figura de este dios, aparte de la interpretación correcta de su nombre, hay que considerar como de sumo valor el hallazgo, en los textos hagiográficos, de relatos cuya similitud con el mito de Esus indican la posiblidad de que se hubieran inspirado en una fuente común, hoy desaparecida, o en una tradición todavía vigente en el momento de su elaboración. El texto es La Pasión de S.Marcel [62] y ha sido analizado por Émile THEVENOT [63]. Este no es

---

[57] Véase la nota 53 en donde se recoge el pasaje completo.

[58] Existen en Galia otros relieves semejantes pero éste es el único en el que aparece el nombre del dios. Esta representación, por lo curiosa es frecuente encontrarla en los tratados de religión gala. Paul-Marie DUVAL: *Les Dieux de la Gaule*. Presses Universitaires de France, 1957, p.30; Jean Louis BRUNAX: *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*. Editions Errance. Paris, 1986, p.72.etc.

[59] DUVAL: *Op.cit.*, p. 30.

[60] Jan de VRIES: "A propós du dieu Esus". *Ogam* V, (2), Abril 1953.

[61] Proinsias Mac CANA: *Celtic Mithology*, England Middlesex. 1970, pp. 29-32; Françoise LE ROUX: "Des chaudrons Celtiques à l'arbre d'Esus. Lucain et les Scholies Bernoises". *Ogam* VII, (1), Feb. 1955, pp. 33-58.

[62] *Acta Sanctorum sept. II p.197: Passio S.Marcelli auctore anonymo "ii qui aederant...decreverunt ut per arboris ramos. quos natura per diversa diffuderat, omni corpore separandus laqueisit enderetur: quibus adductis et naturali vigore redeuntibus, compago membrorum constrictis artubus disce peretur.*

[63] Émile THEVENOT: "La pendaison sanglante des victimes offertes à Esus-Mars" en *Hommages à Waldemar Deonna. Colecc. LATOMUS XXVIII.* Bruxelles, 1957, pp. 442-449. La existencia de este texto permite al autor efectuar una lectura más real del texto de los Escolios Berneses, en los que había alguna duda interpretativa. En el texto hagiográfico se indica que el santo tras haber rehusado rendir homenaje a las divinidades paganas que estaban bajo sus ojos, a saber Marte equestre, Mercurio y Minerva, y tras haber declinado participar en un banquete ritual, es condenado al suplicio. El autor indica que el paralelismo con las victimas de Esus es completo y además explica, entre otras cosas la confusa forma *"homo in arbore suspenditur"* que aparece en los Escolios y que debía ser *"arbori suspenditur"* e implica asimismo que el hombre debía ser sujeto en el arbol y no colgado del cuello.

Como consecuencia propone que el texto de los Escolios sea traducido: "Un hombre es suspendido en un árbol hasta el momento en que, en una efusión de sangre, el árbol haya dispersado en todos los sentidos, los miembros (de la victima)". Las traduciones anteriores suponian que la victima era suspendida hasta la relajación de los miembros, ocasionada por la pérdida de sangre. Tal y como ha indicado el autor, un colgado no sangra de ninguna manera. La explicación viene suministrada por las mayores referencias que ofrece el texto hagiográfico que precisa que el santo fue atado, por medio de

el único caso en que mitos o ritos galos de los que han sobrevivido unos trazos muy endebles para ser comprendidos, pueden ser interpretados a través de la Hagiografía [64]. Para la interpretación de Esus debemos unir los datos de los Escolios, de la Hagiografía y de la etimología y sólo así se entenderá que un sacrificio sin el empleo de un arma, corresponde al nivel sacerdotal, al igual que el nombre *Esus*, "Optimo", corresponde a un dios supremo y nada tiene que ver con dioses-carpinteros ni arquitectos del universo ni, por supuesto, su mito se relaciona con extraños cultos salvajes sino que nos revela como la religión celta disponía sus sacrificios conforme a una estructuración trifuncional clara y ordenada [65]. El dios Esus no sería más que un sobrenombre galo del Jupiter céltico. Este dios goza de un número menor de dedicaciones que Marte y Mercurio pero, en numerosas ocasiones, hay que rastrear su culto, como este caso, a través de teónimos aislados, bien vinculados con Marte o bien con Mercurio [66].

¿Qué significado tiene el hecho de que aparezca en Galicia un dios de la guerra que porta un sobrenombre de Jupiter relacionado con un ritual de sacrificios? Es muy posible que debamos interpretarlo a través de esa constante vinculación que en Galia mantienen Marte y Mercurio, como indicativo de la participación de la soberanía por parte de la divinidad de la guerra. No podemos olvidar que en Galia existe una inscripción en la que al parecer se vincula a Mercurio con un epíteto muy semejante a *Cosus*. ¿Indicaría esto la existencia de sacrificios semejantes en el ámbito que nos ocupa? Según nuestra opinión, el hecho de que Cosus aparezca con un epíteto semejante a *Esus* no nos está indicando que aquí se celebrasen tal tipo de rituales, de los que no poseemos ninguna noticia, lo que posíblemente nos señale es esa vinculación con la soberanía propia de las divinidades de la guerra en el panteón céltico

Es evidente que estamos aventurando una hipótesis basada sobre una supuesta lectura del ara. Ahora bien, la forma *Esus* como antropónimo está atestiguada en Lusitania y los antropónimos no dejan de ser un reflejo de una creencia, hecho que viene confirmado por la aparición del étnico *Esocum* en el

---

lazos, en unas ramas dirigidas de manera natural en direcciones contrarias. Según esto será el árbol mismo, debido a su elasticidad, el que inflinge la muerte sin necesidad de ningún tipo de verdugo, ni de un sacrificado en sentido estricto ya que es la divinidad misma quien toma y consuma el sacrifio.

64 Concretamente otro de los pasajes de los Escolios, referente a el ahogamiento en el caldero para aplacar a Teutates posee un paralelo exacto en el suplicio de *Sainte Reine* y, asimismo es comparable a los relatos de la muerte sacrifial del rey corrupto. Cf. Françoise LE ROUX: "Des chaudrons Celtiques à l'arbre d'Esus. Lucain et les Scholies Bernoises". *Ogam* VII, (1), Feb. 1955, pp. 33-58.

65 *Les druides*, p. 68.

66 Como por ejemplo *Taranis* "el trueno" o *Teutates* "(jefe) del pueblo". *La civilisation Celtique*, p. 107.

bronce de Botorrita [67]. Es así que aunque no podamos, a la luz de las informaciones que poseemos, apostar por la existencia de sacrificios semejantes a los que en Galia se realizaban en honor de Esus, la existencia de un culto a Esus en la región lusitano-galaica y en la celtiberia vendría probada no sólo por el supuesto epíteto de Cosus sino por los antropónimos y el étnico, respectivamente.

V.4.3. NIDOLEDIUS

Este epíteto corresponde a una inscripción de Noceda del Bierzo (León) y es posible que su significado se relacione con la forma indicada por Holder: **ni-tio** "combate", del air. *níth*, "proelium, pugna, apuro, batalla"; got. *neip* n. "envidia", germ. *nîpa*, *nipan* "ayudar, auxiliar, socorrer", an. *nid* "languidecer", ae. *nîp* "ambición, fatigoso, penoso", as. *nîd* "celo, ardor, ahinco, odio", aaa. *nîd* "celo, ardor" (étnicos aaa. *Nîd-baald*, *Nîd-bertht*, *Nîd-hart*, *Nîtho*, *Nîzo* en *Nitio-bro(i)ges*,(compuesto de de *nitio* y *Brôg*, "campo" *Nitio-genna*) [68] . Este celo, ardor, ahinco, que se repite en las diferentes lenguas, aplicable a una divinidad guerrera debe interpretarse nuevamente como una alusión al furor guerrero. Es un significado, por otra parte, adecuado para la formación de étnicos.

La segunda parte del teónimo es algo más problemática de interpretar aunque existen una serie de palabras como *Leta*, que en Thurnesen, aparece vinculada con el ir. *liath*, "canoso", cy. *llwyd*, "cano", corn. *luit lot*, abrte. *loit*, mbret. *loet*, ide. **pleito*-s [69]. Si realmente pudiera comprobarse esta explicación lingüística, veríamos repetido uno de los rasgo físicos que antes encontramos en las divinidades de los lazos, lo que nos estaría afirmando la idea de que no es posible estudiar las divinidades de manera aislada pues, desde el momento que pertenecen a una misma unidad de pensamiento, están interrelacionadas y sólo con una visión del conjunto podremos entender individualmente a cada divinidad concreta.

---

[67] *Eso* (dat) en Salvatierra de Trujillo. Palomar: *Op. cit.*, p. 73, indica que el radical de este nombre podría ser una variante del hallado para *Aisus/ Aesus/ Haesus* (recordemos que en Galia Luciano de Samosata escribe *Hesus*), que no dejaría de ser semejante al proceso ocurrido en *Aibarus/ Ebarus*. En relación al étnico *Esocum* ver M.L ALBERTOS: *Onomástica de la Celtiberia*...p. 154.

[68] Holder II, col. 750. Raíz que posteriomente volveremos a ver en relación a *Neto* divinidad que Macrobio asociaba a Marte (véase el capítulo VIII).

[69] Holder II, 191.

V.4.4 OENAECVS

El epíteto que aparece en el ara de S.Mamed de Seavia, *Oenaecus*, es factible explicarlo a través del celta **oinos*, **oina*, **oinon* = cardinal "uno, una": air. *óin*, *óen*, gl. *unus*, *unicus* y *áen*, actualmente *aon*, w., corn., bret. *un*, abret. *un-*, mbret. *un*, nbret. *ûn*, *ung* (León), *eunn*, vw., lat. *oinos*, *oenos*, *unus*; umbr. *unu* , osk *úín-itu* "unidad"; gr. *oine* etc.

Con esta base se ha formado en celta una palabra con una importante significación religiosa: *Oenach* "asamblea".

Oenach es el nombre específico que reciben en Irlanda las reuniones, que marcan las grandes fiestas del calendario céltico. Se caracterizan por ceremonias religiosas, festines, concursos y discusiones administrativas, provinciales e interprovinciales [70]. Es decir tenían un triple carácter: religioso, jurídico y festivo. Su celebración estaba ligada a un lugar determinado, capital política y religiosa, al mismo tiempo que residencia real. Por ésta razón el término *oenach* ha permanecido en ocasiones como topónimo [71].

En Irlanda, como había cuatro provincias, en cada una se celebraba una diferente asamblea. Las ferias o reuniones, (*Oenach*) irlandesas así como la regulamentación de las estaciones, de las que eran el inicio, tenían su paralelo exacto en el continente según indica el calendario de Coligny (Ain) [72]. Estas reuniones o fiestas poseían, cada una, un caracter específico y una fecha concreta, aunque tuvieran características comunes. A través de los análisis, sobre todo de Françoise Le Roux, podemos tener una idea aproximada de dichas celebraciones, a saber:

- IMBOLC celebrada el primero de febrero, o la fiesta de la primavera, también denominada *féil Bridge* "fiesta de Brigit". Esta fiesta, es secundaria con respecto a las otras tres, en contra de lo que pretenderían muchos

---

[70] *Les druides*, p.410.

[71] Como por ejemplo *Oenach Maighe Adhair* mencionado en los *Annales des Quaitre Maîtres* en el año 981 en *Silva Gadelica*, II, p. 542 o el *Aenach* mencionado en el 1291 en los *Annales de Connaugh* (Véase *Les Druides*, pp. 231,232). Los lugares en donde se celebraban las ferias estacionales respondían generalmente a un topónimo que podríamos encuadrar dentro de la Geografía Mítica. Es normal pues, encontrar la palabra *Maighe* "llanura", en el lugar de celebración de las mismas. Las "llanuras" eran generalmente tenidas como entradas al más allá e incluso algunas como sinónimos del más allá. Véase la nota 55 del capítulo 4, (apartado 1.2), en donde a la llegada del dios Lug estaba el rey reunido en un lugar que desde entonces se llamó *Uisnech*.

[72] Ver sobre este tema Françoise LE ROUX: "Le calendrier gaulois de Coligny (Ain) et la fête irlandaise de Samain (*Samonios)". *Ogam* IX, 1957, pp. 337-342; y también Christian-J. GUYONVARC'H -Françoise LE ROUX -Jord PINAULT: "Le calendrier gaulois de Coligny (Ain)". *Ogam* XIII, pp. 521-532 y 635-660. Asimismo parece que posible que el reflejo de un mes *Equaesu* aparezca en los epígrafes de Peñalba de Villastar, lo que estaría indicando, nuevamente, la gran unidad de pensamiento de los pueblos celtas. Véase el artículo, ya citado de Francisco MARCO SIMON sobre dicho santuario.

investigadores, promotores de los cultos naturalistas entre los celtas. Su mitología es reducida en tanto que no interesa a la clase militar, intención que es transmitida en los relatos.

- BELTAINE "fuego de Bel" o la fiesta sacerdotal, cuyo nombre se relaciona directamente con el teónimo galo *Belenus* cuya etimología coincide, al menos en la parte inicial, con la de *Belisama* "la muy brillante". Es la fiesta de la exaltación del fuego, elemento druídico por excelencia. Es la fiesta sacerdotal por definición, de la divinidad soberana en su aspecto luminoso. En Galia, en Mayo o Junio, época de la fiesta equivalente de *Beltaine* entre los celtas continentales, quemaban los grandes maniquíes de madera, reemplazo de hombres y animales, antigua e indesraizable celebración que el folclore ha guardado adaptandolo bajo la forma de Fiesta de Mayo o fuegos de S. Juán [73]. La correspondencia en el continente es la asamblea de los druídas celebrada en el bosque de los Carnutos , que tenía lugar, evidentemente, el primero de Mayo [74].

- LUGNASAD o la fiesta del rey se celebraba el primero de Agosto significa "asamblea de Lug" y la leyenda dice que fue el propio Lug quién la fundó en honor de Tailtiu su madre adoptiva, en el Ulster, en el lugar en donde ésta murió. Semejante es la Asamblea de Carman en Leinster. Tailtiu es, ante todo, un lugar bien localizado, en el que la leyenda ha hecho una diosa epónima. Etimológicamente es el nombre de la tierra y es también otro nombre de la Irlanda Soberana. Las relaciones de Lug y de Tailtiu se inscriben en el cuadro de una fiesta real obligatoria, protectora, garantizadora de la paz y la abundancia. Todas las clases sociales participan. Los juegos que se celebraban en estas fiestas eran carreras de caballos, concursos de poesías, pero no parece que se celebrasen combates singulares como los que tenían lugar en los funerales reales y principales. Allí se iba sin armas [75].

---

73 *Les druides*, p.238.

74 Es curioso que los romanos han rechazado esta fiesta pues era para ellos inutil mientras que han reempleado el *Concilium Galliarum* del 1 de Agosto, equivalente del *Lugnasad*, para afirmar el culto imperial.

75 *Ella murió en las calendas de Agosto*
un lunes, en el Lugnasad de Lug.
En torno a su tumba, después de este Lunes
tuvo lugar la primera asamblea de la bella irlanda.
Ella hizo una profecia verdadera
Tailtiu del origen brillante, en su pais
Así durante largo tiempo que un principe la reconociese
Irlanda no estaria sin perfección del canto.
Una asamblea con el oro, con la plata
con los juegos, con la música de los carros
con los ornamentos del cuerpo y del espiritu
por el saber, por la elocuencia

De una manera general se puede afirmar que *Lugnasad* se caracterizaba por: ferias y cambios económicos, reglamentación de las cuestiones políticas, matrimonios temporales o definitivos, audición de poetas y musicos, tregua militar, juegos y concursos de caballos de hombres y mujeres, y la participación obligatoria de todas las clases sociales. La fiesta del *Lugnasad* honraba el aspecto real de *Lug*. Es la fiesta política del buen gobierno equivalente del *Concilium Galliarum* de Lyon.

Creemos que es sugerente indicar que en Irlanda, según Keating, se mantiene el día de celebración del Lugnasad como la fiesta de **San Pedro de los Lazos** [76].

- SAMAIN, fiesta militar celebrada en el primero de Noviembre, es el equivalente del galo *Samonios* tal y como aparece en el calendario de Coligny. Es la fiesta más importante del mundo céltico y todos los acontecimientos míticos suceden en esta fecha. Lo que domina la fiesta es el gran banquete real y militar y, borracheras y querellas, constituyen el telón de fondo de esta fiesta. La carne de cerdo, el vino, la cerveza y la hidromiel dan acceso a la eternidad y su consunción comporta los riesgos de la frecuentación de los seres y las cosas del Otro Mundo. En esta línea, *Samain* desempeña el papel de bisagra entre el mundo humano y el cosmos divino. *Samain* es un período cerrado, no pertenece ni a uno ni a otro año, ni al que se acaba ni al que empieza y así los acontecimientos que en el suceden, escapan a las contigencias de las dos dimensiones. En *Samain* el Otro Mundo está presente por todas partes. Es a este fin que las gentes del *sid* vienen sobre la tierra y que los druidas les dejan hacer. Se puede decir que la fiesta de *Samain* es el punto crucial de las leyendas irlandesas. En *Samain* mueren los dioses y los héroes, tienen lugar las batallas de la mitología y de la epopeya etc.

Una característica de las fiesta célticas que nos interesa es que todas ellas comportaban aspectos religiosos, festivos y legales y jurídicos [77]. Matiz que es

---

Una asamblea sin herida, sin pena de ningún tipo
sin injuria, sin querella, sin pillaje
sin contestación, sin reclamación, sin asamblea legal
sin evasión, sin arresto
Una asamblea sin reproches sin engaño
sin injuria, sin vergüenza.....

76 *History of Ireland*. Ed. David Comyn. p. 220.

77 *"Los reglamentos, las leyes y los deberes eran fijados y los dictámenes de los hombres de Irlanda eran realizados en estas asambleas Habia tres altas asambleas en ese tiempo. a saber el festin de Tara en Samain -esta era la Pasqua de los paganos- y todos los hombres de Irlanda ayudaban al rey a realizar esta asamblea, la feria de Tailtiu en Lugnasad y la gran asamblea de Uisnech en Beltaine.....*(ordalias irlandesas, éd. Whitley Stokes *Irische Texte* , III pp. 198-199). Así, por ejemplo la asamblea de Carman, que es pareja al Lugnasad es relatada de la siguiente manera:
En las calendas de Agosto sin reproche,

recogido por Cesar al describir la reunión del bosque de los Carnutes [78]. Era en ellas que se tomaban las resoluciones importantes y esa era una de las causas por las que era obligatorio que asistieran todos los estamentos sociales a los que les era asignado un puesto correspondiente [79]. Las mujeres también asistían pero tenían su lugar aparte y no participaban del banquete ritual, como si se tratase de una ceremonia exclusivamente militar [80].

¿Qué interpretación puede tener el término *Oenach* como epíteto de un dios que, tal y como ha intepretado Bermejo, habría que encuadrarlo dentro de los dioses indoeuropeos de la II función? Quizá dentro del grupo de los dioses indoeuropeos es donde hallemos la respuesta. En el *Vallum Hadriani* fueron ha-

---

se reunían allí cada tres años
organizaban siete carreras para una acción brillante
siete días en la semana.
Trataban allí en la contestación de las palabras
los derechos y los tributos de la provincia;
cada ley real, piadosamente,
era establecida cada tres años.
Harina, leche, paz, honrroso bienestar.
filetes grandes, mar abundante,
los hombres de barba gris, los jefes en amistad,
con los ejércitos a gobernar Irlanda.
reclamación, dura imposición de deudas,
sátira, querella, mal conducta,
no es osada durante las carreras,
ni huida, ni prescripción ni embargo.

78 *"En un cierto momento del año se reunen en el país de los Carnutes, región que pasa por ser el centro de la Galia, en un lugar consagrado. Allí van de todas partes aquellos que tienen controversias y obedecen sus sentencias y juicios"* (B.G.,VI 13).

79 *"Así una vez que los reyes habían comido en el festín de Tara las asambleas de Irlanda eran disueltas por siete años de tal manera que no podían tomar ninguna resolución sobre las deudas, los deudores y las querellas hasta el próximo festín, al final de siete años"* (Book of Rights éd. O'Donovan p. 6).

"Así el festín de Tara era una asamblea real y general, como un parlamento, y todos los doctores de Irlanda se encontraban cada tres años en Tara en Samain, para allí ordenar y allí renovar los reglamentos y las leyes y para aprobar los anales y los archivos de Irlanda...Se preparaba allí un lugar para cada noble de Irlanda según su rango y su título. Se preparaba allí un lugar para cada jefe que comandaba los soldados al servicio del rey o de los señores de Irlanda. Era la costumbre en el festín de Tara que fuese muerto cualquiera que cometiese violencia o robo, quien hiriese a alguien o atacase por las armas, sólo el rey tenía el derecho de perdonar tal acción.

Nos hemos permitido el tomar éstas citas del libro: *Les Druides* por considerarlas de sumo interés par nuestra investigación.

80 De hecho en algunos casos se alude únicamente a los jefes guerreros como "garantes de la asamblea": *Los ocho hijos de Galam, con sus ejércitos numerosos, / Don, Hir, Eber, Heremos, / Amairgin, Colptha sin tormento / Herech, Febria y Erennan. / Estos fueron los garantes de la asamblea, / en cada momento eran muy alabados / cuando venían y cuando la dejaban / sin ningún trazo de hostilidad...*

lladas dos inscripciones dedicadas a *Mars Thingsus* por un contingente de frisones, hecho que relaciona al Marte Germánico (generalmente Marte está traduciendo a **Tiwaz/Týr*) con la asamblea jurídica y política de los pueblos germanos, el *Thing*. o *Ding*, la asamblea en la que se debaten y regulan los procesos y todas las dificultades jurídicas y, en Dinamarca, en Setland, *Tislund* era ciertamente un lugar de asamblea [81]. Este dios sería entonces a la vez un protector de los combates y de la asamblea [82]. Pero esa asamblea jurídica de los pueblos germanos es también una fiesta y de hecho Tacito (*Germania* 22) nos habla de los *convivia* de los germanos, de esos banquetes que son parte esencial de su vida social y privada; asisten a ellos armados, lo cual muestra el espíritu al mismo tiempo guerrero y civil, de los asuntos que tratan; y en ellos es donde se dirime "la reconciliación de enemigos privados, la conclusión de alianzas de familia, la elección de los jefes, la paz y la guerra". Pensamos que el esquema puede ser muy semejante entre los germanos o entre los celtas, por lo menos en origen pues cada pueblo le imprime a sus instituciones su sello propio.

En el caso germano la guerra invade todos los ámbitos de la sociedad, sea la humana o la divina y es así que la divinidad que es equiparada con Marte es la parte serena de la primera función, es decir la parte que regula y ordena [83] y será ella a quién asignan la responsabilidad del *Thing* como asamblea que comporta unos claros rasgos jurídicos.

Dentro del mundo céltico pensamos que esta asamblea, aún compitiendo su asistencia a todos los estamentos, estaba confiada al rey: A lo largo de los cantos irlandeses hemos ido observando como una de las obligaciones inexcusables de un rey era la de celebrar la asamblea de los hombres de Irlanda [84].Pues en estas reuniones además de la parte religiosa, competencia de druidas, el rey tenía la obligación de celebrar un banquete, de presidir la asamblea jurídica en la que se dirimían los conflictos y se reorganizaban los impuestos hasta la siguiente

---

81 Id., *Les dieux des Germains Essai sur la formation de la religion scandinave*. Presses Universitaires de France. Paris, 1959, p. 68.

82 Georges DUMEZIL : *Mitra - Varuna. Essai sur des representations indo européenenes de la Souveraineté*. Presses Universitaires de France. Paris, 1940, p.100.

83 Pero como muy bien ha visto Jan de Vries dentro del mundo germánico no hay contradicción entre el dios del derecho y el dios de la guerra ya que la batalla "por ejemplo, no sólamente es la acción sangrienta que llevan a cabo los guerreros, es ante todo un conflicto que se desarrolla sobre bases jurídicas"..."La decisión del dios supremo se manifiesta en la batalla, sin que la victoria dependa para nada del valor o la pericia militar de los antagonistas, sino, sobre todo, de la justicia de la causa que cada uno ponga en lid". Jan de VRIES: "La Religión de los Germanos" en *Las Religiones Antiguas*,. S.XXI. Mexico, 1981, p. 72.

84 De hecho una de las razones por las que Bres es desposeído de su soberanía es que ya no se celebraban asambleas ni fiestas reales y "los alientos ya no olían a cerveza".

asamblea [85]; tanto el *cis* como el *taurcrec* o *tuarastal* es decir los impuestos pagados por el rey de la tribu o de la provincia, al rey de Irlanda y los que en sentido inverso son pagados por el *ri-ruirech* a sus vasallos [86]. Esta serie de prestaciones y contraprestaciones constituye la forma legal de mutuo reconocimiento de derechos y deberes [87]. Tanto el derecho irlandés como las leyendas irlandesas y galesas le confieren esta obligación y, al mismo tiempo derecho, al rey.

Será, pues, congruente que si pensamos en una divinidad que presida estas sasambleas debamos buscar la que ocupa el grado real. Este esquema será semejante al que se vislumbra en la mitología galesa, en el ciclo artúrico en el que las reuniones de la Tabla Redonda son muy semejantes a los relatos que permanecen de las asambleas celebradas en Tara [88].

Una vez analizadas las asambleas dentro del mundo céltico es preciso detenernos un momento a considerar la existencia de una institución germánica, la *Ghilde*. La razón es que, en ella, las nociones de prestaciones y su derivación en impuestos estan muy claras. Considerada tradicionalmente como una institucion de tipo económico y de baja época, ha sido objeto de análisis, entre otros autores, por E.BENVENISTE dentro de un esquema lingüístico constituído por las nociones del "don" y el "cambio" [89]. La *Ghilde*, "es, ante todo, una reunión de fiesta, la comida sacrificial de una «fraternidad» reunida para una comunión voluntaria, y quienes se unen a ella llevan el mismo nombre". La noción de

---

85 *En las calendas de Agosto sin reproche / se reunian alli cada tres años / organizaban siete carreras para una acción brillante, / siete dias en la semana./ Trataban alli en el debate / los derechos, y los tributos de la provincia; / cada ley real, piadosamente, / era establecida cada tres años.* (Asamblea de Carman segun las *Dinshenhas métricas* en *Les druides*, p. 244).

86 Esta será la otra falta que cometerá Bres pues no dará, a sus vasallos, el *tuarastal*, reposición (generalmente 10 veces menor de lo recibido) a sus vasallos de objetos en especie como toros, por ejemplo.

87 Por eso la falta de Bres será doblemente grave por que constituye el prototipo del antirey, por una parte porque es avaro y el soberano por excelencia será Nuada "el distribuidor" y por otra porque con su actitud de no celebrar asambleas (lo cual implica no celebrar una fiesta en la que el rey agasaja, es decir es otra muestra de su avaricia) impide le celebración de la asamblea legal en donde los impuestos son resueltos y las alianzas selladas, en una palabra, todo el equilibrio entre el rey las tribus se asienta en gran parte en la celebración de estas reuniones.

88 En Tara las reuniones eran celebradas en una habitación denominada *midchuarta* (habitación del medio o de la hidromiel) que con forma rectángular o cuadrada era destinada a este fin. En las ruinas de Tara ha aparecido una habitación que posiblemente haya que identificarla con esta: mide 300 pies por 80.

89 Emile BENVENISTE: *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid, 1983. (Traducción del original *Le Vocabulaire des Institutions indo-européenes*, Paris, 1969), pp. 45-53. En este apartado se analiza también la antigüedad de la *Hansa* que, sufriendo una pareja evolución hacia una sociedad comercial, posiblemente en su origen no era sino una comunidad de guerreros bajo el mando de un jefe.

banquete sagrado, está en el centro mismo de esa expresión [90]. Este banquete ha sido relacionado por Benveniste con las informaciones que suministra Tacito sobre las fiestas germanas, los *convivia*. Las nociones de impuesto que se generan en gótico en relación a esta palabra, no son sino la mala traducción de una obligación que se contrae con la fraternidad, de un tributo pagado en dinero, en *geld* [91] por las prestaciones recibidas por los miembros de ese grupo.

Nos parece interesante destacar el valor de las nociones de impuesto unidas a un determinado tipo de comunidad humana de origen indoeuropeo, pues nos conducen al complicado esquema de las contrapartidas entre los miembros de un colectivo humano y las alianzas que se derivan de ellas. De una forma muy general podemos decir que el ejercicio y el acceso a la soberanía se basan en este esquema cuya antigüedad en el mundo indoeuropeo ha analizado Dumézil [92].

Una vez sentada la importancia vital que pueden llegar a alcanzar las asambleas [93] dentro del mundo indoeuropeo, prosigamos con *Cosus*.

Para interpretar correctamente la intención religiosa del epíteto que califica a *Cosus* es de utilidad el repasar la especial calificación de los reyes en el mundo céltico que, extraídos de la clase guerrera no dejan de pertenecer a ella aunque se incorporen al sacerdocio. Es así como entendemos el teónimo Marte *Nuada* y es, como consecuencia, lógico que el nombre que designa a la asamblea, *Oenach*, aparezca aquí vinculado al de un divinidad como *Cosus* con marcado carácter guerrero.

Nuevamente los epítetos del Marte que encontramos en ésta zona nos traducen la dualidad entre el guerrero y el rey, tan característica de los horizontes indoeropeos, entre los que los pueblos celtas le confirieron una especial significación. ¿Sería posible a la luz de este epíteto de *Cosus* deducir la existencia en la zona que analizamos de asambleas semejantes a las habidas en Galia, Irlanda, Gales o Germania? Según nuestro criterio, sí, pues a este epíteto, ya de por sí

---

90 Id. *op. cit.*, p. 49.

91 Esta misma palabra es la empleada para los pagos compesatorios de los homicidios o las faltas cometidas.

92 En la obra ya citada Georges DUMEZIL: *Servius et la Fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Gallimard, Paris, 1943. Estas contrapartidas adquieren dos directrices una es la alabanza, capaz de enaltecer a un rey (al igual que una sátira lo derroca) y que genera la obligación por parte del rey de responder con hechos concretos a la alabanza que le ha sido formulada. La otra vía es la del don material que genera una contrapartida :el ejemplo más claro ya lo hemos señalado el *cis* y *taurastal* en el mundo celta. Es importante que la palabra *cis* sea tomada del latín *cens*.

93 Es decir refrendar a un rey o descalificarlo.

significativo, podemos añadir alguna información que suministran las fuentes literarias al respecto.

Estrabón en su libro tercero cuando relata las costumbres de los Lusitanos nos informa sobre unas fiestas muy concretas (III, 3,7):

> «*Se alimentan principalmente de carne de cabrón y sacrifican a Ares un chivo, prisioneros de guerra y caballos. Tambien hacen hecatombes al modo helénico como dice Píndaro:*
> *Sacrifican un ciento de todas las especies.*
> *Realizan concursos (agones) sin armas y con armaduras y a caballo, comprendiendo el pugilato, la carrera, el combate en escaramuzas y en bandas*».

Las informaciones de este párrafo son muy importantes y cobran sentido si se inscriben dentro del marco de las instituciones indoeuropeas. El papel de los sacrificios a Ares y el significado de este dios en las cofradías de guerreros indoeuropeas ya ha sido analizado por J.C.Bermejo y a su análisis nos remitimos [94], tan sólo queremos señalar que las investigaciones realizadas por Françoise Le Roux nos revelan, para el mundo céltico, en contra de lo que había apuntado Dumezil, un ritual de entronización real semejante al *ashvamedha* o al *October Equus*. Es posible que estos análisis del sacrificio del caballo en Irlanda, apunten hacia la posibilidad de que en la región que estudiamos debamos considerar de esta forma los sacrificios de caballos que nos relata Estrabon [95].

La información de Estrabón no es demasiado abundante pero, si la enmarcamos dentro del concepto de los *Oenach*, es posible que los pocos trazos que de ellas nos han llegado se aclaren. La celebración de concursos sin armas tendría su explicación en la prohibición celta (que no germana) de asistir a las reuniones con armas puesto que, en ellas, estaban prohibidas las disputas sangrientas. En cuanto al pugilato es posible que esté retratando los famosos combates singulares entre campeones, que en los relatos irlandeses aparecen como la forma de combate más común. Las fiestas irlandesas tenían, como hemos visto, una parte festiva de concursos, carreras, de caballos y competiciones de todo tipo [96]. Las fuentes irlandesas destacan, sin embargo, la importancia de

---

[94] José Carlos BERMEJO BARRERA: "La guerra de los Bárbaros y Marte Cosus " en: *Mitologia y Mitos de la Hispania Prerromana*, 2. Madrid, 1986, pp. 87-116.

[95] Sobre el ritual céltico véase Françoise Le Roux: "Recherches sur les elèments rituels de l'elction royale irlandaise et celtique". *Ogam* XV (1) Mzo 1963, pp. 123-137. En donde se destaca un paralelismo casi exacto entre los diversos rituales de entronización en el seno del mundo indoeuropeo.

[96] En el Dinshenchas metricas comienza la descripción de la asamblea de Carman (que como vimos era la correspondiente a *Lugnasad*) *Escuchad gente de Leinster...../ la bella historia de Carmun de*

las carreras de caballos entre todos los concursos. Posiblemente la razón esté en la importancia que el caballo tenía para la clase guerrera.

Las informaciones que suministra Estrabón sobre éstas reuniones, como ya hemos referido, no son demasiado abundantes pero, a nuestro entender, debemos de ponerlas en relación con las informaciones que existen en la Lusitania sobre la celebración de funerales, concretamente los de Viriato que nos relata Apiano (*Iber* 71):

> «*El cadaver de Viriato, magnificamente vestido, fue quemado en una altísima pira; se inmolaron muchas victimas, mientras que los soldados, tanto la infanteria como la caballeria, desfilaban formados alrededor, con sus armas, y cantando sus glorias al modo bárbaro, y no se apartaron de alli hasta que el fuego se extinguió. Terminado el funeral celebraron combates singulares sobre su túmulo*».

¿Existe algún tipo de relación entre los *Oenach* y los funerales ? En realidad sí. Las asambleas son fundadas generalmente con motivo de un funeral, sea el de *Tailtiu* o *Carman* (que se celebraba en una llanura repleta de tumbas) para el *Lugnasad* del mito o sea la muerte de un rey, para otras asambleas locales [97]. En los funerales existen dos partes principales: la primera, que consiste en el rito del enterramiento, del que se encargan los druidas y la segunda, en la que entran los juegos fúnebres de los que se ocupan los grupos de guerreros, generalmente los guerreros que se relacionaban con el muerto. Es importante destacar que estos juegos fúnebres se realizaban únicamente con motivo de la muerte de un personaje importante pues tenían por consecuencia inmediata la muerte de gran número de los luchadores que celebraban los combates singulares y que tenían así el honor de acompañar o reunirse con el difunto [98]. Se inscriben así estos funerales dentro de códigos de comportamiento típico de cofradías de guerreros en los que la idea de sobrevivir el jefe no es aceptada. Es significativo que en irlanda los juegos fúnebres sean realizados, con alguna fre-

---

la gran gloria./ Carmun, el lugar de la asamblea de la fiesta / con la pradera preparada para el carrera; /los ejércitos que han venido a celebrarla / han ganado alli bellas carreras...

97 "A su muerte el rey es inhumado con gran pompa (y parece que la incineración era la más abundante) y grandes juegos fúnebres son organizados en su honor. Más de un *Oenach* (feria) de la Irlanda pagana o cristiana no es más que la continuación de juegos instituidos a la muerte de un rey, en el lugar mismo en donde recibió sepultura". Françoise LE ROUX: "Aperçu sur le roi dans le societé celtique. Son nom et son fonction". *Ogam* IV, nº20, Jun. 1952, p. 239.

98 *Les druides*, p. 197. En ésta obra se relacionan estos combates singulares con la oferta de gladiadores realizada por los Celtíberos a Escipión a fin de que celebrasen los juegos fúnebres en homenaje a su padre muerto. Este relato había sido relacionado por Blazquez (*Diccionario*, p. 1050) con costumbres itálicas pero C.-J.Guyonvarc'h y F.Le Roux indican que los combates de gladiadores romanos eran con esclavos y no por ocasión de un juego fúnebre.

cuencia por los *fianna* que, como vimos, constituyen un tipo especial de cofradía de guerreros [99]. Asimismo pensamos que debe de enmarcarse dentro del mismo esquema de fidelidad al jefe la famosa *devotio ibérica* [100] atribuída a los guerreros celtibéricos.

Podemos decir, por tanto, que los funerales, y los juegos fúnebres que conllevan, se enmarcan dentro del mismo esquema que las asambleas. Los juegos fúnebres únicamente se diferencian de las asambleas posteriores en que, en éstas, no hay combates sangrientos que forman una parte muy importante de los funerales, puesto que no son sino una manera de expresar la fidelidad al muerto.

Estos funerales no son exclusivos del mundo céltico sino que están atestiguados en casi todo el mundo antiguo. Sus huellas se pueden seguir tanto en las fuentes clásicas como en toda una serie de tumbas guerreras en las que se acompaña al muerto con todo su ajuar. Este tipo de juegos fúnebres pertenecen según Marija GIMBUTAS a una sociedad propia de la Edad del Bronce [101].

De todas estas informaciones para nuestro análisis de los dioses de la guerra y su vinculación a las comunidades dentro del área lusitano-galaica, nos interesa destacar los siguientes puntos:

1º Que existe un epíteto de una divinidad guerrera, *Cosus*, que explicado a través del celta nos ofrece el nombre de las reuniones jurídicas y religiosas de este pueblo. Este epíteto estaría reproduciendo un esquema semejante que el del dios *Mars Thingsus* de los germanos.

2º Tanto en el mundo celta como en el germano estas asambleas tienen una parte festiva de banquete ritual y una parte jurídica que incluía la celebración de pleitos, alianzas y la revisión de los impuestos. Dentro del mundo celta esta labor competía al rey y por esa razón somos de la opinión de que la divinidad guerrera que porta el epíteto *Oenaecus* sería la parte real del "Marte"céltico.

3º Dentro del mundo céltico estas asambleas son, en numerosas ocasiones, una rememoración de los funerales instituídos en recuerdo de un personaje importante. Juegos fúnebres que se inscriben dentro de los realizados en el seno de comunidades guerreras de tipo indoeuropeo. Las asambleas únicamente se diferenciarán de los juegos fúnebres, en que no repiten los combates

---

99 "Se amortaja al hijo del rey del Ulster, se cava su tumba, se erige una estela sobre su sepultura y sus juegos fúnebres fueron hechos por los Fianna de Irlanda" (éd. Kuno MEYER *Anecdota Oxoniensia*, Oxford, 1885, p. 28, citado en *Les druides*, p. 195).

100 Plutarco (Sert.14) *"Los que forman el séquito de un caudillo deben perecer con él en el caso de que éste muera. A esta fidelidad suprema llaman consagración o devoción. La mayor parte de los jefes solían tener unos cuantos amigos resueltos a este acto, pero a Sertorio la seguían millares de hombres que demuestran estar dispuestos a él".*

101 Marija GIMBUTAS.: *Bronce Age Cultures in Central Europe and Eastern Europe*. London, 1965 passim.

singulares, cuya única misión es la expresión de la fidelidad guerrera a un jefe, hasta el extremo de acompañarle al Otro Mundo (lo que por otra parte no deja de ser un privilegio).

4º En la región que analizamos, las fuentes clásicas es posible que nos refieran la celebración de una de éstas asambleas, aunque únicamente se recoge la parte festiva de la misma. Ahora bien, el funeral de Viriato es indudable que se inscribe dentro de este conjunto de reuniones específicas de comunidades bélicas.

5º A modo de conclusión podemos señalar que nuevamente aparecen los rasgos de la existencia de comunidades de guerreros de tipo indoeuropeo, como las que nos parecía indicar la relación entre *Bandua* y las comunidades. Las asambleas y los funerales de ninguna manera podemos pensar que se realizasen de manera espontánea por el curso de un acontecimiento importante sino que exigen la existencia de una previa organización. Como es evidente que aquí no existió ninguna forma de gobierno centralizado y que estas expresiones no forman parte de la iniciativa romana, debemos pensar, sin niguna duda, que se inscriben en los códigos de comportamiento de las cofradías de guerreros.

V.4.5. SEGIDIAECUS

Este epíteto ya ha sido analizado por el profesor Bermejo como derivado de una raíz ide. **segh-* con el sentido de "sujetar, vencer" y nada tenemos que añadir a esta interpretación, salvo quizá remarcar la manifestación, en esta raíz, de la relación existente entre la atadura y la victoria. [102].

V.4.6. MARS SEMNUS COSUS

El epíteto que acompaña a *Marte Cosus* en el ara encontrada en Denia pensamos es posible relacionarlo con un adjetivo galo utilizado en teonimia, antroponimia y en la formación de étnicos. Este adjetivo es el galo *Senacus* semejante al irlandés *Senach* y al galés *hynog* que son derivación adjetival de **sen-* "viejo, anciano, sabio" [103]. Como teónimo es empleado en una ocasión para designar a *Sena*, interpretado por Le Roux según los trazos Varunianos del "dios de

---

102 Id.: "La guerra de los Bárbaros y Marte Cosus" en *Mitologia y Mitos de la Hispania Prerromana*. 2, Madrid, 1986.

103 Françoise LE ROUX: Notes d'Histoire des Religions IV.15 "Le dieu de *Sena*". *Ogam* XV, (2-3), Ab-Jun. 1963, pp. 265-258.

los druidas [104]; es decir *Dagda*. La autora señala también la existencia de un ara incompleta *Mercurius Sen[onis]* que posiblemente haya que intepretarlo como Mercurio de los Senones.

¿Deberíamos relacionar, nuevamente a Cosus con un posible apelativo de Dagda? No podemos negar esta posibilidad pero quizá debamos de considerar otra: Hemos visto al analizar a los dioses de los lazos que una de sus características físicas era la de ser viejos, "el más anciano de los dioses", es denominado *Odhinn*. En cuanto a *Ogmios* hemos visto como es calificado de viejo y oscuro, tanto por Luciano de Samosata (*Discurso Hercules* 1-7) como por algún relato de la literatura irlandesa. Este aspecto está en relación con su oficio de psicopompo y de ser la parte sombría de la primera función [105]. Sería pues una nueva indicación de que en los dioses de la guerra de la región Lusitano-galaica está presente la parte sombría de la primera función soberana de una forma permanente, tal y como observamos en el horizonte céltico.

V.4.7. TUERANNEUS PARAMEIUS??

Aunque el ara en la que aparecen estos epítetos es de caracter dudoso, nos detenemos un momento en ellos pues de no confirmarse su vinculación a *Cosus*, tampoco la información que nos aportan altera el esquema que se viene dibujando de esta divinidad. *Tueranneus*, como ya ha indicado J.Mangas hay que relacionarlo con las formas *Tueraeus* (vinculado al culto de *Bandua*) aparecido en Vila da Feira. Como ya vimos en su momento su significado se mueve entre "fuerte, o potente". En relación al segundo epíteto debemos señalar que las formas vinculadas con páramo permenecen aún en discusión.

V.5. OTROS ASPECTOS DE COSUS

Antes de ofrecer un cuadro con las características generales de *Cosus* queremos reflexionar sobre dos casos concretos: el Santuario de Paços de Ferreira en el que *Cosus* parece haber tenido algún papel y la representación de

---

[104] Interpretación realizada a partir de un pasaje de Pomponio Mela (III,6,48).

[105] Françoise LE ROUX: "Le dieu Celtique au Liens. De l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer". *Ogam* XII, (2-3), 1960, pp. 208-234. La inscripición aludida de Mercurio Senonis es la misma que hemos recogido nosotros por aparecer asimismo como epíteto *Cosumis*.

un toro y un creciente lunar en el ara dedicada a lo que podría ser un epíteto de Cosus.

V.5.1. Santuario de Paços de Ferreira

Grabado sobre una gran roca que se encuentra en los alrededores de un importante Castro, su significado ha levantado gran polémica a partir ya de su primera interpretación en 1895, por parte de Martins Sarmento, como el santuario de las divinidades *Fiduenas* [106]. Desde entonces los diversos autores han estado generalmente de acuerdo con interpretar la palabra *nimid* como "santuario" pero de esas "divinidades *Fiduenas*" no se han ocupado demasiado. Comenzaremos por revisar la interpretación de *nimid*.

Se puede ralacionar la palabra inscrita en la roca, con la forma céltica *Nemeton* "santuario" [107]. El origen de la palabra es **nemos* cuyo significado es, al mismo tiempo "cielo", "brillante" y "sagrado". Lo que aquí nos interesa es que *nemed* en irlanda o *nemeton* en galia, atestiguados por un gran número de toponimos, designan un santuario, un *locus consagratus*; en dos palabras: un *ómphalos* o un *Oenach* puesto que el sentido del santuario céltico no está desvinculado de la noción de centro, sea geográfico o temporal, en relación al calendario [108]. Aunque se ha relacionado *nemeton* con los santuarios del bosque la realidad es que este significado no está implícito en esta voz y la prueba es que el irlandés ha generado un compuesto para designar al santuario del bosque: *fid-nemed*, (**vidu-nemeton*) [109]. En este sentido pensamos que la inscripción es

---

106 Francisco MARTINS SARMENTO: "«Cidade Velha» de Monte-Cordova". *O Arqueólogo Portugués*, 1, nº6, 1895, pp. 145-161.

107 Esta relación ha sido confirmada por Christian-J.GUYONVARC'H en "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Celtiques et Gauloises VI 17 *NEMOS, NEMETOS, NEMETON; les noms celtiques du «Ciel» et du «Sanctuaire»" *Ogam* XII, (2-3), Ab-Jun. 1960, pp. 185-197, quien afirma que a pesar de ser *nimid* una forma alterada, es perfectamente reconocible (p. 189).

108 Sobre este tema ver Françoise LE ROUX: "Le Celticum d'"Ambigatus et l'"Omphalos gaulois. La royauté suprême des Bituriges". *Ogam* XIII (1) 1961, pp. 159-184). En donde relaciona los santuarios galos con las referencias clásicas sobre las asambleas de los galos. Una de las conclusiones que se desprende de su análisis es que así como existían unos santuarios importantes en donde se celebraban las asambleas semejantes a las irlandesas, también se puede afirmar la existencia de pequeños centros locales que es fácil rastrear a través de topónimos religiosos como los vinculados con *nemos* o *nemeton* o bien los innumerables *Mediolanum* o *Medionemeton* (es decir "llanura central" y "santuario central") Es importante señalar que esta autora explica el étnico *Carnutes* como "las gentes del *carn*" es decir "de las aras", "de la piedra" que debe entenderse como los "guardianes del ómphalos, del santuario". Asimismo ver *Les druides*, passim.

109 Sobre el papel del bosque como centro de reunión y como lugar ideal de ubicación de los cultos véase *Les druides*..."Le Fôret sagrée", pp.228 y ss.

doblemente significativa puesto que en la palabra *fiduenearum* es bastante posible considerar la hipótesis de que entre en su formación el nombre celta para designar el bosque o el árbol. Sea éste un típico santuario del bosque, si consideramos a *fiduenearum* con un significado semejante a "de los bosques", o sea sencillamente un santuario, si excluimos esta hipótesis; lo que sí parece evidente es que el santuario existió. Por otra parte se debe de reflexionar sobre el hecho de que la inscripción aparezca grabada en una gran piedra pues es muy corriente encontrar vinculados a los *omphaloi* piedras, decoradas o no, que se relacionan, generalmente con el lugar exacto en donde se sitúa el "centro" [110]. Centro que nuevamente entraña conceptos religiosos y jurídicos ya que si por una parte es un lugar de reunión religiosa, un lugar de culto, por otra suele coincidir con divisiones administrativas entre pueblos [111].

Con anterioridad hemos tenido ocasión de comprobar que *Cosus* se vinculaba con un determinado tipo de fiestas o asambleas a la vez religiosas y jurídicas que reunían a toda la población. En esta ocasión *Cosus* se vincula espacialmente a uno de los lugares en que estas actividades tenían lugar. El esquema se repite de nuevo ya que la palabra clave indicativa de la especificidad del lugar es claramente celta. Incluso podemos pensar que estemos ante un santuario del bosque, prototipo del santuario de las crencias celtas, pues es posible que aparezca mencionado el nombre celta del árbol y del bosque.

Por otra parte en el santuario de Las Higuerillas, Jaén , el dios que se refleja es *Coseni* (dat.), casi con seguridad identificado con *Cosus*.

Todos estos datos nos demuestran la congruencia interna de un sistema de creencias, la existencia de una religión articulada que en absoluto tiene nada que ver con aislados cultos locales a dioses de las fuerzas de la naturaleza o a dioses protectores. Estamos ante una religión estructurada y por ello sólo explicable cuando se reúnen todos los datos posibles intentando encontrar el esquema que rige las concepciones y no recogiendo cada culto por separado tal y como se venía haciendo hasta ahora.

Para terminar con este apartado de *Cosus* debemos indicar que si los *Oenach*, que podían interpretarse a través de un epíteto del dios, hallaban su confirmación en la existencia real de este tipo de fiestas, éste *nemeton* no es un caso aislado dentro de la toponimia de la región sino que está registrada la exis-

---

110 Sobre estas piedras vinculadas a los *omphalos* ver F.Le Roux: *op. cit.*, p. 183, en donde hace referencia a algunas de estas piedras, es curioso que es corriente que se encuentren en la confluencia de varios pueblos marcando el límite entre ellos (el ejemplo más significativo es "La Piedra de las Divisiones" <*Ail na Meeran*> de Irlanda situada en Uisneach. Ver también Ellen ETLINGER: *Ogam* XII, p. 101.

111 Recordemos que la inscripción termina con la palabra HIC que estaría incidiendo en la idea de que el santuario era en ese preciso lugar.

tencia de alguno más o, por lo menos la referencia de que la noción que implicaba estaba en la mente de los pobladores del área: el étnico *Nemetavi* "hijo o súbdito de *Nemetos*" o "del santuario" es recogido en el Noroeste por Ptolomeo (II,6,40) y asimismo existió *Nemetóbriga* "ciudad del santuario" entre los *Triburi*, actualmente Puente Návea, cerca de Puebla de Trives, Orense [112].

V.5.2. Representaciones gráficas sobre un ara dedicada a Cosus. Papel del toro en la simbología céltica.

En el ara dedicada a *Nidanlu(aecus?)* en El Bierzo aparece la representación de una cabeza de toro. Mangas y Vidal, como vimos, relacionan este ara con otra aparecida en las proximidades y que, dedicada a I.O.M. también presenta una cabeza de toro. Estos autores, como la mayoría de los investigadores que, en la Península Ibérica han tratado el significado simbólico del toro entre los pueblos prerromanos, vinculan directamente el toro a las nociones de fecundidad y fertilidad. Es muy posible que el toro en unos contextos determinados represente la fuerza fecundante pero en este caso, está vinculado a una divinidad que tiene todos los trazos de ser de caracter guerrero. No es el único caso de la Península en el que se relaciona el toro con dioses guerreros. La estatuilla encontrada en los Pirineos y conservada en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, nos muestra a un guerrero en cuya coraza está representado un toro y en cuyo casco aparecen tres cuernos [113]. Como veremos posteriormente en una pátera de Carriça, Portugal se observa la misma relación, razones por las que procederemos a intentar hallar el significado simbólico del toro dentro de un contexto guerrero. Es evidente que los símbolos no tienen valor universal y será más adecuado encuadrar su significado en el seno de un grupo de creencias articuladas.

Dentro de la religión celta el toro posee un valor muy importante unido a la clase guerrera y su significado nada tiene que ver con la fecundidad, por lo menos en primera instancia. Es importante destacar que si dentro de la religión celta es frecuente encontrar simbología animal ello no implica, en ningún caso, la existencia de zoolatría ni mucho menos la creencia en un antepasado animal con valor totémico . Nos movemos en el terreno del simbolismo y, en este sentido, los animales ayudan a entender caracteres de un dios o a expresar unas deter-

---

112 Sobre una de las rutas de Braga a Astorga: Pto. (II,6,36): *Itin. Ant.* 428.6; y *Anon. Rav.* IV, 45.

113 J.M.BLAZQUEZ MARTINEZ : *Primitivas Religiones Ibéricas*. T.II, *Religiones Prerromanas*, Madrid, 1983, p. 243.

minadas cualidades simbólicas [114]. El toro en el mundo celta simboliza la fuerza brutal y victoriosa, **la soberanía guerrera** y, por una metáfora muy natural, su nombre ha servido de calificativo guerrero empleado en términos con un significado de "semejante a un toro" o sino siendo utilizado como un sinónimo de guerrero [115]. Es bajo una simbología guerrera que deben entenderse las representaciones del toro de tres cuernos considerados por varios autores como alusiones solares o cósmicas. La media luna surgiendo de la frente de un guerrero, o de un toro, no es más que la materialización del *aura* del guerrero, "una especie de radiación sobre la cabeza del guerrero en la batalla" y cuyo nombre en v. irl. es *lón luaith* "la luna del héroe". En las leyendas irlandesas se describe por ejemplo "*la luna del héroe saliendo de su frente era tan gruesa como el puño de un guerrero...* [116].

Así como el caballo estaba ligado al ritual de entronización real, el toro lo estará al de elección del candidato. El festín del toro o *tarbfes* no es sino un ritual adivinatorio a través del cual se elige al rey: mediante la adivinación ensoñadora:

> *El festín del toro se hacía así : se mataba a un toro blanco y un hombre sólo debía consumir hasta la saciedad de la comida y del caldo y dormirse en esta saciedad. Una palabra de verdad era cantada sobre él por cuatro druidas; él veía en su sueño el aspecto del hombre que debía ser elevado a la realeza, por su apariencia, por su carácter, por su conducta y el trabajo que hacía* [117].

A través de este ritual, confirmado también por noticias referidas a la Galia, se puede entrever que el toro guarda alguna relación con la soberanía [118],al igual que el caballo pero en rituales diferentes. El toro en la elección y el caballo en la entronización y en este sentido forman una pareja ritual. El caballo simbolizará la parte sombría, "varuniana" por sus connotaciones

---

[114] Ver al respecto Françoise LE ROUX: "Notes d'Histoire des Religions XV, 42 Remarques sur le taureau à trois cornes". *Ogam* XVIII, (5-6), 1966, pp. 509-510; Id.: "Le Cheval divin et le zoomorphisme chez les Celtes", *Ogam* VII, (2), Ab. 1955, pp. 101-122 y "Notes d'Histoire des Religions XIII 41. Le taureau aux trois grues", *Ogam* XVIII, (3-4), Jun-Ag. 1966, pp. 340-342.

[115] François Le ROUX: "Remarques sur le taureau",p. 509.

[116] Tal y como ha visto Le Roux, el *lón luaith* está en estrecha relación con el furor guerrero, visible cuando el guerrero está en la batalla.

[117] Esta descripción aparece en "La enfermedad de Cúchulainn". *Ogam* X, p. 294, y es analizada por Françoise Le Roux: *Ogam* XV 246.

[118] Relación que se puede confirmar a través de hechos diversos como por ejemplo el nombre del jefe galo *Deiotarus* "toro divino" o el relato irlandés *Táin Bó Cualnge* (La razzia de las vacas de Cooley).

ctónicas y psicopompas y su relación con el rey deriva de la extracción social del rey del seno de la clase guerrera. El toro, por el contrario, nada de sombrío tiene en sus caracteres y simboliza, al mismo tiempo, el derecho (de una elección justa) y la fuerza; en una palabra se vincula a la parte sacerdotal de la soberanía [119].

Si para los rituales de sacrificio del caballo podíamos encontrar alguna referencia en las fuentes literarias clásicas, en relación al toro no hemos encontrado ninguna. Tan solo la comprobación de que sus imágenes, cuando se vinculan a algún aspecto religioso, aparecen en contextos guerreros. Es posible que que en la región estudida aludan también a esa fuerza guerrera que simbolizaba en el mundo céltico el toro. Por otra parte es significativo el hecho de que en la misma ara aparezca una media luna, símbolo del furor guerrero materializado, y que encontramos nuevamente en la pátera de Carriça a modo de tres cuernos sobre la cabeza de un guerrero [120].

Es posible que guarde alguna relación con estos hechos el hallazgo de otra reproducción de la cabeza de un toro en un ara a Jupiter y en un lugar que en la toponimia ha conservado referencias a este animal [121].

V.6. REFLEXIONES SOBRE LOS CARACTERES DEL DIOS COSUS Y SU RELACION CON BANDUA

Con el análisis de los datos de *Cosus* que nos ofrecen algunos de sus epítetos -ya que por el momento no es posible explicarlos todos-, se va completando el cuadro de las divinidades de la guerra en el área galaico-lusitana. Según nuestra opinión los datos que aporta *Cosus* no contradicen sino que completan los que nos mostraba *Bandua*:

En *Cosus*, además de una vinculación con Marte algo más concreta de la que encontrábamos en *Bandua*, se registran apelativos relativos a la guerra, unos

---

119 Ver *Ogam* XV, p. 255. Es posible que varios de los epítetos que encontramos en la zona luso-galica del tipo Turos y sus derivados deban relacionarse con ese valor y fuerza guerreras que simboliza el toro. Concretamente en el ara dedicada a *Cossus Tueraneus Parameius* es posible que haya que interpretarla en ese sentido.

120 Volveremos con la descripción completa de esta pátera cuando elaboremos la lista de las divinidades que, de manera aislada (nos referimos a que no forman un grupo como *Bandua* o *Cosus*) se vinculan con la guerra. Aquí solamente ofrecemos la referencia para que se vislumbre que esta relación establecida entre el toro y los guerreros no es fruto de una causalidad.

121 El hecho de que se vincule a Jupiter la representación de lacabeza de un toro, no es de extrañar pues es de nuevo una confirmación de que el "Marte" con el que estamos trabajando es dificilmente traducible a un lenguaje religioso romano.

aludiendo a aspectos denotadores del vigor físico o del ardor de los campeones al estilo de Hercules y otros que nos hablan directamente de las nociones del enfrentamiento, de la batalla. Entre los primeros se encuentran *Daviniagus* y, entre los segundos, *Tueranneus*, así como la representación del toro y el creciente lunar grabados en una de sus aras. Es posible que también hallemos algún símbolo de identificación con la divinidad de los lazos mágicos aunque no con la reiteración que ofrecía *Bandua* : no sería quizás errado pensar que *Semnus* y *Nitioledius* nos estén aludiendo al aspecto de vejez constante en la parte sombría de la primera función soberana pero, como señalamos, este rasgo es más nítido en *Bandua*.

Más importante para la caracterización de *Cosus* será el epíteto *Oenaecus* así como su aparición en un *nemeton*. La información que nos suministran estos datos, aclarados a la luz de la metodología comparativa, son de vital importancia para el entendimiento, no ya de los dioses de la guerra en el área galaico-lusitana, sino también para el estudio interno de las comunidades indígenas. Si *Bandua* nos llevaba directamente al plano de las cofradías de guerreros vinculados a un dios al que siguen como modelo y por ello se constituye en su patrono, *Cosus* nos informa sobre la celebración de asambleas en el seno de estas comunidades, tal y como se realizaban en todos los pueblos pertenecientes a los horizontes indoeuropeos. Es decir, con un componente religioso -el entrañado por el término *nemeton*- y con un componente jurídico -el derivado de su vinculación a la figura del rey-. Los rituales que hemos podido recoger en las fuentes literarias clásicas, nos remontan nuevamente a las actividades de guerreros en las que la fidelidad a un jefe es su vínculo de unión más poderoso como reflejo, en tierra, de la fidelidad guardada a su dios al que, incluso, imitan en los aspectos físicos. Si en *Bandua* se reflejaba de una manera clara que este tipo de cofradía de guerreros sobrevivía en época romana a través de las designaciones de las comunidades y de la integración en el ejército romano de cuerpos enteros de guerreros al mando de su primitivo jefe, en *Cosus*, podemos rastrearlo de manera indirecta mediante dos datos aunque ninguno de ellos pertenece al área que estamos analizando. Uno de ellos es la dedicación de Denia realizada por el principal *vexillator* de la Legio VII y el otro es la dedicación de un *signum*, de un estandarte en el epígrafe consagrado en la Galia. Tanto un caso como otro es posible que nos estén mostrando un esquema muy semejante al acontecido con *Bandua*.

Proseguiremos a continuación analizando otras divinidades que se vinculan a la guerra pero, en este momento creemos que los trazos de la concepción de la guerra y de las razones de la reiteración de los epítetos vinculados a las comunidades, comienza a esclarecerse. En este sentido debemos puntualizar que la figura de *Cosus* reproduce, al igual que *Bandua* una concepción varuniana de la guerra en la que *Bandua* desempeñaría ese doble papel de campeón guerrero

y ligador mágico, mientras que Cosus reflejaría la figura real, que perteneciendo a la clase guerrera, y por tanto representante de la segunda función, se integra en la clase sacerdotal y detenta, a la vez, las virtualidades de ambas funciones.

CAPITULO VI: LA DIOSA NABIA

La diosa Nabia -según nos permite deducir el abundante número de epígrafes votivos- gozaba de una especial relevancia dentro del panteón prerromano del área lusitano-galaica. La incluímos en este trabajo porque, como se verá a lo largo de la exposición, guarda una estrecha relación con la guerra. Al contrario de las otras divinidades de la guerra (salvo *Bandua*) ésta diosa nunca ha sido relacionada con ella sino que siempre fue incluida en el capítulo de "divinidad del agua" y, en un caso, se le ha asignado la cualidad de divinidad femenina de la tercera función. Procederemos en primer lugar, tal y como hemos realizado en el resto de las divinidades, a presentar las fuentes documentales.

VI.1. EPIGRAFIA VOTIVA DE NABIA

1. NAVIA

Epígrafe procedente de Guntín, Lugo. Fue hallado en el muro de una propiedad en San Martín de Monte Meda,. Actualmente se encuentra depositada en el Museo Provincial de Lugo. Su estado de conservación es regular, estando deteriorado el lateral derecho. En la banda superior del campo epigrafico está grabada una media luna [1].

NAVIE /L.EX.V[O(to)] / A.P.F[...]/ F.S.C.

---

[1] Felipe ARIAS VILAS & Patrick LE ROUX & Alain TRANOY &: *Inscriptions Romaines de la Province de Lugo*. Paris, 1979, p. 90, nº 71. La segunda y tercera linea, de difícil interpretación han suscitado numerosas discusiones ofrecemos la aportada por éstos autores: *Navi(a)e / l(ibens) ex v[o(to)] / A(nimo). P(ublius o ublicius?). F[la(vius o ccus?)] / F(aciendum). S(acrum). C(uravit).* Esta ara tambien ha sido recogida en *IRG* II Nº 7; *RPH* I 179.

2. NAVIA

Ara procedente del Castro de Penarrubia, S.Miguel de Orzabai, Lugo. El lugar de hallazgo está situado más o menos a 10 kilómetros de Guntín, en donde apareció el ara anterior. Su estado de conservación es sumamente defectuoso [2].

NAVIA /...AM / FLAE/ X VOT/O

3. NAVIA

Ara encontrada "en un lugar incierto de Galicia" [3].

NAVIA / ANCETOLV / AVRI (vel NERI) . EXS) / SESM[a(ca)] / VOTVM / POSSIT / Q.E.C.I

4. NABIA

Ara procedente del atrio de la Iglesia de S.Pedro, Monte de Viso, Nocelo da Pena (Xinzo de Límia), Orense del solar del antiguo *Forum Limicorum* [4].

...INTO /...ENTO / I.LAGI/VS.NA/BIAE.V / S.L.M.

5. NABIA

Ara procedente de *Bracara Augusta* (Braga, Minho, distrito de Guimaräes) Portugal [5].

---

[2] Felipe ARIAS VILAS: "Nova Inscripción Romana do Museo de Lugo", *Boletin del Museo Provincial de Lugo* II 1984, pp. 229-233.

[3] Existen varias lecturas del ara pero ninguna de ellas afecta al teónimo ni al nombre de la comunidad indígena a la que se adscribe el dedicante: los *Sesmaci*. Colmenero *Aq.Fl.* nº116 lee *Nabiae Annius Getolus Neri (filius) exs) (gentilitate) Sesmaca Votum Possit quod Eius Coniux Iussit*? Distinguiéndose de las anteriores lecturas en desdoblar el hasta entonces leido *Ancetolus*, en leer *Neri*, genitivo de *Nerius*, y no un gentilicio: *Auriensis* y en desdoblar las abreviaturas finales. Para otras interpretaciones: *CIL* II 2601, Blazquez *RPH* p. 180.

[4] Ofrecemos la última interpretación realizada sobre esta difícil ara: Antonio RODRIGUEZ COLMENERO: *Aquae Flaviae I Fontes Epigráficas*, Chaves 1987, nº 87, p. 150: [*QV*]*nto* / [*EV*]*ento* / [*T*]*i*(*berius*) *Lagilus Nalbiae V*(*otum*) / *S*(*olvit*) *L*(*ibens*).*M*(*erito*).

[5] *RPH* I 178; *DIP* 242; *HAE* p.1950, 55 (473).

NABIAE / RUFINA / V.S.L.M.

6. NABIA

Ara procedente de Monte Baltar, Paredes, (distrito de Douro Litoral) Portugal, en la actualidad se desconoce su paradero [6]..

CATVRO / PINTAMI / NABIAE / [L]IBENS

7. NABIA

Ara procedente de Três Minas, Vila Poca de Aguiar (Tras-Os-Montes Distrito de Vila Real) Portugal

NABIAE / V.S.L.A. / RVFINVS / RVBVNIVS [7].

8. NABIA

Apareció en el «Santuario das Aguas Feras» en Roqueiro, Pedrógão Pequeno, (Concelho da Sertã, Beira Baixa, Distrito de Castelo Branco), Portugal. En la actualidad se encuentra en el Museo Etnológico de Pedrógão. El santuario es una pequeña capilla situada sobre el margen izquierdo del río Zézere, que marca el límite con el distrito de Leiria, ya perteneciente a la Beira Litoral. En los alrededores de la capilla aparecen abundantes materiales romanos en superficie [8].

CICERO / MANCI / NABIAE / L.V.S. [9].

---

[6] *RPH* 170. *DIP* 240 *CIL* II 2378 *ILER* 894.

[7] José Luis MELENA: "Un ara votiva romana en el Gaitán. Cáceres", *Veleia* I, 1984, p.238 nº 13. Colmenero en *Op. cit.* Nº 114 opina que la 2º linea es posible sea un atributo del dios y no una fórmula votiva que él supone en una quinta linea:/ EX VOTO/. Por desgracia su lectura es muy dificultosa.

[8] Información suministrada por Pedro Salvado.

[9] *O Arqueólogo Português* VI, 4 Abril 1901, p. 105. Extractos Arqueologicos das "Memorias Parochiaes de 1786": Pedrógão Pequeno (Estremadura) "*Roqueiro tem 4 moradores e numa parede deste lugar está hũa pedra com hũa descrripçâo (sic) de letras romanas a qual pedra se achou junto do mesmo lugar e as letras que esão na dita sâo da forma seguinte*". También recogida por Leite de VASCONCELLOS: "Notas Epigráficas de J.L. de VASCONCELLOS nº 4. Inscripçâo de Pedrógão Pequeno", *O Arqueólogo Português* VI, nº 5-7, 1901, p. 134. Id.:

9. NABIA

Ara procedente de Alcántara. Cáceres.

BOVTIVS / ANTVBEL(i) / F.D. NABI(e) / V.S.L.A [10]. (filius)

10. NABIA

Ara de reciente aparición procedente del puente de Alcántara, Cáceres.

MAXVM/[V]S . VLAT/[.]CI . F(ilius) . TA/[P]ORVS /
[N]ABIAE / [S]ACRVM [11].

11. NABIA

Ara procedente de Trujillo, Cáceres [12].

SALAM/AC / NABI/ ILVCIVS /V.S.L.M. [13].

12. NABIA

Ara procedente de Trujillo. Su estado de conservación es muy deficiente por lo que su lectura se hace muy dudosa.

[...] / [.]VRVS . T/ANCINI . L(ibertus?) / NABI(e) S(acrum) A(nimo) L(ibens) /
ARAM . P/OSVIT . ET / VOT(um) . SOL(UIT).

"Miscellánea II. A deusa Nabia" *O Arqueólogo Português* X, Oct-Dec. 1905, nº 10/12, pp. 339-340. *CIL* II 5623; *DIP* pp. 240-244; *RPH* p. 178.

[10] Esta ara había sido intepretada como dedicada al dios *Navi*, en *CPILCa* nº 24, p. 55, la lectura que presentamos es la aportada por J.MELENA: *Op. cit.*, p. 236 nº 2.

[11] MELENA: *Op. cit.*, p. 259.

[12] Había sido tradicionalmente interpretada como una divinidad masculina y Melena apunta la idea de proceder a su lectura de una manera diferente que señalamos aquí por considerarla digna de interés. Para otras interpretaciones: Ver *CPILCa*.557; *CIL* II 5279; *ILER* 921.

[13] José Luis Melena interpreta: *Salam<ati> / ac / Nabi<e> / Ilucius / v.s.l.m.*

13. A. NABIA

Ara encontrada en la dehesa del Gaitán, (Cáceres) en el paraje "El Castillo" en donde aparecieron restos romanos.

ANABIAE / VICTOR / SEMPRS / ALVS [14].

14. NAVIA ARCONUNIECA

Epígrafe procedente de San Mamed de Lousada, Guntín. Lugo. En la actualidad se conserva en Museo Provincial de dicha provincia.

NAVIAE / ARCON/VNIECA/E . SVLP / MAX / EX VOT /O [15].

15. NABIA ELAESURRAECA

Inscripción realizada sobre un bloque granítico en forma de cubo alargado que apareció en 1787 en la sacristía de la Iglesia Parroquial de San Juán de Camba (Castro Caldelas), Orense. Redescubierta en 1906 se encuentra en la actualidad en el Museo de los Caminos de Astorga. Su estado de conservación es bueno salvo en la extremidad izquierda en donde faltan las letras iniciales de las líneas superior e inferior [16].

[N]ABIAE.ELAESVRRAECAE / SACRVM / [P]OSITVM CVRA. VICCI.
SILON [17].

---

[14] J.L.MELENA interpreta la primera línea como *A(ugusta) Nabiae*.

[15] Felipe ARIAS VILAS & Patrick LE ROUX & Alain TRANOY : *Inscripciones Romanas de la Provincia de Lugo*. Paris, 1979 (= *IRPL*) p. 92; *RPH* 180; *HAEp*. 1950-55; 304; *IRG* II 6.

[16] R.COLMENERO: *Aq.Fl.*nº 115. La visión personal del ara confirma la lectura de A. Rodriguez Colmenero en lo tocante a la antroponimo del que se habían ofrecido varias interpretaciones.

[17] BLAQUEZ: *RPH*.179; VAZQUEZ NUÑEZ: "La epigrafía de Orense" en *Boletin de la Comisión de Monumentos de Orense*, III, 23, nº 49, Marzo-Abril 1906, p. 29; *CIL* II 2524. La última lectura es la de R.COLMENERO en *Aq.Fl* nº 115: *Nabiae Elaesurraega*[e] / *Sacrum* / [*P*]*ositum cura Vicci Silon(is)*. Según nuestra opinión, el teónimo debe leerse Elaesurraegae. Las dos últimas letras aparecen muy erosionadas (-ae-), razón por la que las ofrecemos en cursiva.

16. NYMPHA DANIGOM, NABIA CORONA

Ara sacrifial encontrada en Marecos, Penafiel (Porto), Portugal, escrita a lo largo de tres caras:

O.V.C	O.ETNIM	DANIGOM
M.NABI	AE.CORO	NAE.VA
CCA BO	VEM NABI	AE.AGNV
IOVI	AGNVM B	OVE.LA
CT...	VRGO AGNV	LIDAE COR
ANN ET D	OM ACTVM	V ID APR LA
RGO ET ME	SALLINO COS	CVRATOR
LVCRETIO	VITVLLINO LVC	RETIO SAB
INO POST	VMO PEREGR	INO

La importancia de esta inscripción es enorme para el estudio de la religión prerromana, tal y como han visto A.Tranoy y P.Le Roux [18]. En la actualidad se encuentra en el Museo de Penafiel y su estado de conservación es defectuoso [19].

17. NAVIA SESMACA

No se sabe con seguridad el lugar de su procedencia aunque Fita, que es quien la da a conocer, indica que procede de Galicia.

NAVIAE / SESMA/CAE . V(otum)/ ANNIV(s) [20].

---

[18] Patrick LE ROUX & Alain TRANOY: "Contribution a l'étude des regions rurales du N.O. hispanique au haut-Empire; deux inscriptions de Penafiel" en *Actas do III Congreso Nacional de Arqueologia*. Porto, 1974, pp. 252 y ss. en donde estos autores ofrecen por primera vez la lectura del ara siguiendo un recorrido horizontal pues con anterioridad se hacia verticalmente y la interpretación era realmente confusa. La lectura que ofrecen éstos autores en: *O(ptimae) V(irgini) CO(nservatrici vel rniferae). ET NIM(phae) DANIGO/M . NABIAE . CORONAE . VA/CCA(m) BOVEM LACT(endem) [...]VRGO AGNV(m) LIDAE COR(nigeram vel nutam) / ANN(o) ET DOM(o) ACTVM (ante diem) V(quintum) ID(us) APR(iles) LA/RGO ET MESALLINO* (sic) *CO(n)S(ulibus) CVRATOR(ibus) /LVCRETIO VITULINO LVCRETIO SAB/INO POSTVMO PEREGRINO.*

[19] El ara permanece al aire libre en el porche del Museo en donse está expuesta a las inclemencias del tiempo. Además sirve de soporte a maceteros con helechos que dificultan en gran manera su lectura, ya de por si ardua, debido al elevado indice de erosión en el que se halla.

[20] *CIL* II 2602; *IRG* IV 87; COLMENERO: *Aq. Fl.*nº 117.

18. TONGOE NABIAGOI

Inscripción que se encuentra grabada en un monumento denominado *"A Fonte do Idolo"* situado en la Rua do Raio en Braga (Distrito de Minho), Portugal. El monumento consiste en una gran roca de piedra alisada por una de sus caras en la que se alternan una serie de relieves y de inscripciones [21].

-18.a. Inscripción situada en el frente izquierdo del monumento, a la izquierda de la figura de pie.

[CEL]ICVS FRONTO / ARCOBRIGENSIS / AMBIMOGIDVS /FECIT

-18.b. Inscripción situada en la parte superior lateral derecha, lo que se considera como la primera línea comienza de manera descendente hasta encontrarse con el nicho, tras lo cual discurre bordeando la parte superior del mismo. Las otras dos líneas se situan a la izquierda del nicho.

DEO SOMASTOREICO(??) / TONGOE / NABIAGOI

-18.c Incripción situada en el interior del nicho.

CELICVS / FECIT

-18.d. Iscripción realizada en la basa del nicho.

FRON[to] C[a]M[ali..]? [22].

---

[21] Monumento que ha sido descrito y discutido gran número de veces. No nos detendremos demasiado en su descripción por suponerlo de todos conocido. En la gran piedra se encuentran dos relieves en torno a los cuales se agrupan la inscripciones. En la zona izquierda aparece de pié una figura masculina, barbuda, envuelta en amplios ropajes. En la actualidad ya se encuentra muy deteriorada y resulta prácticamente imposible distinguir el objeto que tenía en el brazo derecho. Algunos autores hablan de una cornucopia (Tranoy: *La Galice Romaine*.. p. 284) y otros de un cesto de frutas (Leite: *Religiões* II, pp. 254-256). La figura tiene una altura de 1,10 m. En la parte derecha de la roca se encuentra la fuente y encima un pequeño nicho rectangular coronado de un frontón. Dentro del frontón se han tallado una paloma y un martillo y en el interior del nicho un relieve representa un busto humano cuyas facciones están desdibujadas.

[22] Seguimos la última lectura que se ha realizado de las inscripciones de este monumento, la de A.RODRIGEZ COLMENERO: en *Aq. Fl.* nº 464. Este autor además de leer la primera línea de la inscripción que presentamos como 18b y en la que no habia reparado ningún autor, llama la atención sobre la forma *Tongoe Nabiago* a la que hay que añadir una *-i-* final según se ve claramente por las fotografías que presenta. Como veremos en la parte de las interpretaciones éstas dos nuevas lecturas modifican, según creemos el caracter del monumento. Nuestra visión personal del ara confirma la lectura de A.Rodriguez Colmenero : debe leerse *Nabiagoi*. En relación al extraño teónimo que aparece bordeando al nicho, su lectura nos parece más dificultosa.

En este mismo lugar aparecieron otras dos inscripciones, una a la diosa Nabia que reproducimos aquí con el nº 5 y otra que hace alusión a la restauración del monumento [23].

VI.2 DISTRIBUCION ESPACIAL DE LAS DEDICACIONES A NABIA.

Tal y como venimos observando en éstas divinidades, la distribución de este culto se realiza a lo largo del área galaico-lusitana. No existen en este caso concreto excepciones que rompan hacia el Este la línea de la Extremadura española. La distribución que en la actualidad ofrece el culto de la diosa Nabia es: tres aras en el *Conventus Lucensis*, siete en el *Bracarensis* y seis en la Lusitania propiamente dicha, con mayor incidencia en la zona de Cáceres.

J.L.Melena basándose en una supuesta denominación originaria de la divinidad como *Nabia* en lugar de *Navia*,-forma que aparece sobre todo en Lugo-, sitúa a la diosa *Nabia* como primitivamente bracaraugustana, opinando que su culto se difundiría hacia *Lucus Augusti* y *Augusta Emérita* a partir de la red viaria romana [24]. No compartimos la teoría que presenta este autor por varias razones. La primera es que está por demostrar que, aún siendo correcta la raíz que él utiliza para explicar el teónimo [25], sean anteriores las formas con -b- a las formas con -v-. Posiblemente esta vacilación no responda más que al eterno problema de falta de estandarización en la grafía, aunque quizá el hecho de que se concentren en una zona las grafías con -v- y en el resto las que muestran la -b-, nos haga reflexionar sobre la existencia de una diferente forma de pronunciación en el teónimo, fenómeno muy corriente según hemos visto con *Bandua*. La segunda razón que se podía argumentar en contra de un centro de irradiación bracarugustano es la existencia, tal y como veremos, de esta voz como antropónimo en Galia. Por último debemos señalar que las vías romanas como factor de romanización contribuyen a sincretizar los cultos indígenas, labor que se plasma en la adopción de las aras romanas y de las fórmulas votivas en latín. Es lógico que los testimonios del culto a Nabia romanizados no aparezcan demasiado alejados

---

23 *CIL* II 2420: *T(itus) Celicus Sisipes / Fronto et M(arcus) et L(ucius) / Titi F(ilii) pronepotes Caelici Frontonis renovarunt.* Colmenero, sin embargo lee la última, linea como: *T(itus) Caelicus Sartor et Res|t|(auratores)* en *Aq. Fl.* nº 464.

24 Melena: *Op. cit. passim.*

25 Examinaremos más detenidamente este problema en el apartado del estudio lingüístico del teónimo. Tan sólo adelantaremos que Melena no comparte la tésis tradicional de relacionar a Nabia con **naus* "nave" sino que prefiere **napia*.

de la red viaria o de los centros de romanización como pudieron ser *Emerita Augusta , Egitania, Bracara Augusta, Aquae Flaviae* o *Lucus Augusti* ya que estos lugares serán evidentemente focos de irradiación de las nuevas formas de culto; no es factible el pensar, sin embargo, que las vías romanas son el medio de propagación de un culto que es claramente prerromano. Se ha señalado en alguna ocasión que las aras con las grafía -v-son las más próximas al río Navia. Las otras dos con grafía -v- se han atribuído a la zona de Orense en virtud de la interpretación del dedicante como *Ancetolus Aur(ienses)*, aunque también cabe la posibilidad de otra interpretación: *Auri* (*filius*) e incluirlo dentro del convento lucense. De todas maneras quizá no sea muy exacto establecer una división regional tajante B/V, si damos crédito a un ara hallada en Cáceres y que aparece con grafía -v- [26].

VI.3. ADSCRIPCION SOCIAL DE LOS DEDICANTES.

1. ANCETOLUS AURI (vel **NERI**) **EXS) SESMACA**. Antropónimo correspondiente a una de los dos aras de las que se desconoce su procedencia. *Ancetolus* es un derivado de *Ancetus* que aparece en la Lusitania (Trujillo) y *Anceitus* en Idanha-a-Velha. Están atestiguadas las formas sonorizadas como *Angetus* también de la Lusitania (en Abertura, Trujillo), padre de un soldado de la *Cohors I Lucensium* [27].En la segunda forma se duda entre interpretarlo como *Auriense* o *Auri* (*filius*). De todas maneras pensamos que es un indígena, carácter que viene subrayado por la pertenencia a una unidad administrativa según denota el signo).

2. TIBERIUS? LAGIUS? Antropónimos del ara procedente del *Forum Limicorum*. La lectura es bastante dudosa debido al mal estado de la piedra. En principio parece un indígena en vías de romanización.

3. RUFINA Dedicante del ara procedente de Braga. Al presentar sólamente un nombre para su identificación pensamos que es una indígena en vías de romanización.

4. CATURO PINTAMI (filius). Antropónimo del ara de Monte Baltar, Paredes. Tanto el nombre del dedicante como el de su padre son de clara filia-

---

[26] *CILPCa* nº 162: */.../.../ARA...D/ONAV. C/CCBTC.*. Melena interpreta: */.../ARA(m) . D(eae) / NAVI(e)*. Fue hallada en la sierra de San Pedro en La Cardosa de Mayorazgo, Cáceres.

[27] La raiz de estas voces es el ide. **ank* "doblar" que es frecuente en formas célticas. Aparece en letras ibéricas la voz: *A.n.c.u.s* en Torrella, Tarazona. Ver Albertos: *Onomástica Tarraconense*. pp 23-25 y Palomar L.: *Op. cit.* p.34.

ción indígena. *Caturo* es frecuente en la Lusitania [28] y según Palomar L. es posible que derive del mismo tema que *Catuenus*, es decir **kat-* "luchar". Se relacionan con esta voz las formas *Catur* [29] *Caturicus* [30] o *Caturisa* tambien de la Lusitania. En relación a *Pintamus*, nombre del padre del dedicante, forma parte de un gran grupo de antropónimos preromanos de uso muy frecuente en Hispania y que son derivados del radical **penk^{u}tos* (< *penq^{u}e) [31].

5. RUFINUS RUBUNIUS. Dedicante del ara encontrada en Tres Minas. Tal y como ha indicado Colmenero, la lectura de *Rubunius* presenta dificultades. Es muy corriente en toda el área, sin embargo la forma *Reburrus* o *Reburrinus*. Es posible que sea un indígena en vías de romanización que comineza por adjuntar un nombre romano al suyo indígena.

6. CICERO MANCI (filius). Antropónimo del ara de Pedrógão, Beira Baixa .Indígena de filiación que adopta un nombre romano. *Mancius* es nombre atestiguado en fuera de la Península Ibérica, sobre todo en la Galia [32].

7. BOUTIUS ANTUBELI (filius). Antropónimo de una de las aras procentes de Alcántara. Tanto el nombre del dedicante como el del padre son claramente indígenas y bastante atestiguados en la Península [33].

8. MAXUMUS ULAT[]CI (filius) TAPORUS. Antropónimo procedente del ara encontrada en el puente de Alcántara. El nombre del padre ha sido leído por Herrera y Gil como *Ulat(i)ci* [34], antropónimo que no está atestiguado en la Península según nuestras informaciones pero fuera de ella es posible encontrar

---

28 Trujillo *CIL* II 5281; Cáceres 5297, 753; Torre de Don Miguel, Cáceres 5304; Montánchez *EE* IX 99; (Palomar L.: *Op. cit.*. 62).

29 *CIL* II 5173.

30 Aparece en Balsa y es interesante porque "estos nombres de radical en la forma *Catur-* parecen ser formaciones de tipo hipocoristico a partir de algún compuesto **Caturix* del que podría ser una representación el étnico *Caturiges*. (Palomar L.: *Op. cit.*, pp. 61-62). Sobre estas formas, ver también Albertos: *Onomástica de la Tarraconense*, pp. 81-82.

31 Sobre la enorme distribución de estas formas así como sus variedades ver Albertos: *Op. cit.*, pp. 179-183, así como el mapa nº 5 en donde se muestra la dispersión de estas formas en la Península Ibérica.

32 Albertos: *Onomástica de la Tarraconense*,.p.145.

33 *Boutius* asi como nombres muy semejantes que se reparten por toda la Peninsula está basado en la forma celta **bhoudhi* "victoria" y puede presentar variantes con dental sorda .Ver las diferentes variantes en Albertos: *Op. cit.*, pp. 57-63, y mapa nº1 en donde se aprecia la distribución peninsular. Sobre la raiz indoeuropea W-Pok. *op. cit* p.126* y 127* Sobre *Antubellicus* ver Palomar: *Op.cit.*, p. 35.

34 G.HERRERA & J.GIL MONTES: "Un ara votiva relacionada con el culto de las aguas y el puente de Alcántara", *Estudios e Investigación* 2:2, Revista del Instituto de Bachillerato «El Brocense» de Cáceres correspondiente al curso 1983-1984. (Citado por Melena en *Op. cit.*, p. 259).

voces parecidas [35]. *Taporus* está documentado en la Lusitania como antropónimo y como étnico [36]. Estaremos pues ante un indígena que adopta un nombre romano y mantiene otro indígena así como la filiación.

9. ILUCIUS. Dedicante de una de las aras de Trujillo. Es posible que el antropónimo del ara sea *Lucius* y no *Ilucius*, pero, sea una u otra forma, desde el momento que sólo se presenta un nombre estamos ante la presencia de indígena, no sabemos si parcialmente romanizado.

10. []URUS TANCINI (filius). Antropónimo de otra ara procedente de Trujillo. Lo único que podemos señalar es que el nombre del padre es indígena y de uso frecuente en la Península Ibérica [37].

11. VICTOR SEMPRONIUS. Dedicante del ara de El Gaitán, Cáceres. En contra de lo que opina Melena, el hecho de que el dedicante presente dos nombres latinos no nos obliga a pensar que este dedicante es "genuino romano y no indígena romanizado"(sic) [38]. Pensamos que ante la falta de *trianómina* estamos ante un indígena ciertamente romanizado, pero de momento no parece que tenga la ciudadanía romana y, si la lápida fuera ofrecida por un soldado lo general es que conste este hecho.

---

[35] Si el nombre está bien leído su significado es muy interesante ya que se relaciona directamente con étnicos irlandeses y galos: los *Ulates* en Irlanda y los *Triulatti* en la Galia. En el significado de este antropónimo se produce uno de los numerosos casos de etimología cruzada típica de las lenguas celtas: la raíz indoeuropea es **pulo* (W-Pok II 184) "pelo tieso". Los *Ulates* al igual que los *Triulates* serían en principio los portadores de una buena cabellera. C.Guyonvarc'h en: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XX.77. Le nom des *Triulatti* à propos d'une étymologie croisée", *Ogam* XVI, (4-6), 1964, pp. 431-435, da cuenta de que las palabras célticas significando "realeza" o "soberanía", derivan exactamente de la misma raíz de tal manera que los Ulates son al mismo tiempo "los que tienen un buen cabello" y "los soberanos", lo mismo que los *Triulattes* cuya parte inicial no es sino un prefijo aumentativo. La relación conceptual entre la buena cabellera, como marca del buen guerreros, y la soberanía es realizada asimismo por este autor con un sobrado número de textos. En la Galia también se emplean derivados de la misma raíz como antropónimos (ver HOLDER: *Op. cit.* III, pp. 19-29).

[36] Palomar L.: *Op. cit.*, p.103; Albertos: *Onomástica de la Tarraconense*, p.221.

[37] Albertos señala que es típicamente lusitano en las variantes *Tancinus* y *Tanginus* pero también aparecen formas relacionadas en Aquitania (*CIL* XIII 52); Campos Decumates (*DAG* 1178); en Nórico y Britania (*CIL* III 12014/548; VII 1336/1105) etc. Ver Albertos: *Op.cit.*, p.219; Para las formas Lusitanas ver Palomar L.: *Op. cit.* pp, 101-102.

[38] *Op. cit.*, p. 235. Este autor destaca la completa romanización de los habitantes de esta zona a través de la antroponimia y utiliza de ejemplo los antropónimos de los dedicantes de Nabia. Tal y como estamos observando la romanización de la antroponimia es muy superficial, no podemos olvidar, por otra parte que la zona de Cáceres, limitando con Egitania es uno de los focos más importantes de la Península Ibérica en indigenismo.

12. SULPICIUS MAX(imus). Antropónimo del ara de S. Mamed de Lousada. Nos encontramos nuevamente con el mismo caso que el del ara anterior. Dos nombres romanos pero no hay *trianómina*.

13. VICCI SILONIS. Antropónimo procedente del bloque granítico de Castro Caldelas, Orense. La lectura de este antropónimo ha causado problemas ya que algunos autores creen ver una sola palabra : *Vicissionis*. Nuestra lectura directa nos hace optar por estos antropóninimos, sobre todo teniendo en cuenta el punto que separa ambas palabras, aún así no podemos precisar demasiado en relación a su dedicante pues *Silonis*, derivado de *Silo*, tal como ha indicado Albertos, si no es indígena es muy posible que esté ocultando una voz indígena [39].

14. LUCRETIO VITULLINO y **LUCRETIO SABINO POSTUMO PEREGRINO**. Ara de Marecos, Porto.Los personajes que aparecen en esta ara ejercen el cargo de *Curatores* y, si es que fueron indígenas no ha quedado trazo de ello.

15. ANNIUS. Se desconoce el paradero de esta ara, considerada galaica. Ante un nombre único pensamos que es un indígena en vías de romanización.

16. CELICUS FRONTO, ARCOBRIGENSIS AMBIMOGIDUS. Antroponimia que aparece en el Monumento de Braga. Formas semejantes a *Celicus* están distribuídas por toda la Península [40].

Los dedicantes de la diosa Nabia, presentan un cuadro muy semejante al que hallamos en el resto de las divinidades estudiadas, es decir, mayoritariamente indígena. Salvo el caso de la tarifa sacrificial de Marecos, en donde la antroponimia es claramente romana, no hay ningún caso de ciudadano romano que ofrezca un ara a Nabia. Tampoco aparecen militares realizando votos a esta diosa. Los casos más romanizados registran únicamente individuos que portan dos nombres romanos pero lo general es que alterne un nombre romano y uno indígena o si no, que la antroponimia sea claramente indígena.

---

39 *Emerita* XXXIII (1) 1965, p. 123.

40 Palomar L.: *Op. cit.* p.54.

CUADRO ANALITICO DE LOS DEDICANTES DE NABIA

NOMBRE	NP	I	Ir	IR	L	R	T	M	O
ANCETOLUS	?	X							??
ANNIUS		X							??
SULPICIUS MAXIMUS				X					LU
VICCI SILONIS??			X						OR
TIBERIUS LAGIUS			X						OR
RUFINA			X						DL
CATURO	X	X							DL
LUCRETIO VITULLINO						X			DL
LUCRETIO SABINO POSTUMO PEREGRINO						X	X		DL
CELICUS FRONTO		X							DL
RUFINUS RUBUNIUS			X						TO
CICERO	X		X						BB
BOUTIUS	X	X							CA
MAXUMUS TAPORUS	X		X						CA
ILUCIUS?		X	?						CA
[]URUS?	X	X	?		X?				CA
VICTOR SEMPRONIUS				X					CA

VI.4. DIVERSAS INTERPRETACIONES SOBRE LA DIOSA NABIA

La diosa Nabia, a lo largo de las diversas corrientes historiográficas, ha sido casi siempre interpretada como una divinidad acuática, la de más difusión del Oeste Peninsular y considerada como una de las pruebas más palpables de ese supuesto culto de las aguas que debería ser patrimonio de los pueblos primitivos, según gran número de autores. Quizá el primero de los autores que difundió la idea fue Leite de Vasconcellos en el año 1905 [41], el mismo que relacionó a esta diosa con el monumento de Braga y con la raíz sanscrita *navya* [42]. Posteriormente será seguido por otros autores con interpretaciones muy

[41] José Leite de VASCONCELOS: "A deusa Nabia", *O Arqueólogo Português*, X, 1905, pp 399-400.

[42] *Rel.*II, pp.277-280. Este autor atribuirá la difusión del culto a Nabia debía ser una palabra común en el habla, debía de significar "agua".

semejantes [43]. Ultimamente otras interpretaciones atribuyen a Nabia características diferentes que la asemejarían a Diana la base de tales lecturas, sin embargo, no está motivada por nuevos planteamientos religiosos que excluyan ese tipo de divisiones, ya caducas, del lenguaje de la historia de las religiones. Generalmente este cambio de actitud es debido a que, por determinadas circunstancias, no se considera a Nabia lo sufientemente vinculada con las aguas.

Como autores que intentan explicar a Nabia a partir de otros términos que los de divinidad acuática podemos destacar quizá tres:

-**A.Tranoy y P. Le Roux** al analizar el ara de Marecos dotan a *Nabia* de un papel cósmico - por la aparición de Júpiter en el ara- "que englobe no sólo a las aguas sino al cielo y a la tierra" (sic), y, como consecuencia la consideran como una deidad local asimilable a *Diana* [44].

-**J.L. Melena** asimila enfáticamente a la diosa *Nabia* con *Diana*. Su argumento base es la carencia de ríos en los lugares en donde aparecieron las aras votivas del Gaitán y la de Monte Baltar y, posiblemente, la de Nocelo de Pena. Los parajes, según este autor serían más adecuados para una "ninfa asimilada a Diana, diosa de los montes y de los bosques" [45].

-**Encarnação**, por su parte, sostiene la teoría de que posiblemente fuese una divinidad "protectora" al igual que el grupo de divinidades "-que cada vez va más en aumento-" y cuyo nombre se ve adjetivado diversamente de región en región. Para este autor serían dioses a los que se recurre en caso de necesidad y tendrían "una que otra vez características más sobresalientes -dioses curanderos, dioses de las culturas etc- pero en el fondo, lo creemos bien, su «tonalidad general» digamoslo así, es la de protección y socorro" [46].

El problema de todo este grupo de interpretaciones, las que atribuyen a Nabia una categoría de divinidad acuática, las que la relacionan con una Diana cósmica o la última que piensa en ella como protectora, el problema, decimos, es que en ningún caso se ha comprobado si en el seno de la religión prerromana han existido alguna vez esas categorías de dioses. Con anterioridad hemos tratado los problemas relativos a los supuestos cultos a las aguas practicados por las sociedades primitivas razón por la que no nos detendremos demasiado en

---

[43] Como por ejemplo José Mª BLAZQUEZ MARTINEZ que así la interpreta en sus diversas obras: *Religiones Primitivas de Hispania t.I, Roma*, 1962 pp. 177-180. Ultimamente Armando COELHO confirmará esta hipótesis en : *A Cultura Castreja do Noroeste de Portugal*. Tésis doctoral. Faculdade de Letras do Porto 1988. Para interpretaciones posteriores a Leite ver *D.I.P.* pp.240-243.

[44] *Op. cit.*, p. 255.

[45] *Op. cit.*, p. 244.

[46] *D.I.P.*,.p. 243.

este tema [47]. Tan sólo queremos resaltar la imposibilidad, a la luz de las investigaciones actuales, de hablar de divinidades puramente acuáticas entre los pueblos prerromanos de la Peninsula Ibérica. La razón radica en la adscripción de la Hispania Prerromana a los horizontes indoeuropeos en el seno de los que, divinidad acuática, nada significa o por lo menos nada tiene que ver con esa falsa simbología de fecundidad, salud, etc. que se les ha atribuído corrientememte. No nos queda más que recordar el hecho de que en el seno del panteón celta la fecundidad es otorgada por el rey justo a través de su matrimonio mítico con la tierra.

En lo que se refiere a la teoría de comparar a Nabia con una *Diana* cósmica "que englobe cielo tierra y agua" primero deberemos comprobar si existe ese tipo de *Diana* y posteriormente cotejar sus características con las de *Nabia*. En principo pensamos que el hecho de que parezca *Jupiter* en un ara no condiciona necesariamente al resto del grupo, tal y como opinan Le Roux y Tranoy. En cuanto al hecho de que hubieran aparecido aras en lugares alejados de ríos, ni afirma ni niega ninguna teoría, puesto que las aras no siempre permanecen en el lugar para el que fueron destinadas.

El papel general de protector que utiliza Encarnaçâo para clasificar a las divinidades con epítetos adjetivados, encierra el peligro de conducir casi a una especie de monoteísmo o concepción de una divinidad que agrupe en sí todas las características requeridas. Evidentememte en el seno de un grupo con marcado carácter indoeuropeo no podemos hablar de estos conceptos.

Una vez repasado muy someramente cual es el estado de conocimientos sobre la diosa Nabia, procederemos al análisis lingüístico del teónimo y de alguno de sus epítetos.

VI.5. INTERPRETACION LINGUISTICA DEL TEONIMO

Generalemente se ha buscado para *Nabia* una etimología que explicase su vinculación con los ríos, es decir se ha buscado un significado hidronímico que tradujese la coincidencia de nombres con el río *Navia* actual y con el río de los Albiones [48]. La primera etimología propuesta, la que presentó Leite de

---

[47] Blanca García Fdz.-Albalát: *El Culto a las divinidades de las Aguas en la Gallaecia Antigua*, Tésis de Licenciatura. Santiago 1983. O bien "La llamadas divinidades de las aguas" en J.C.BERMEJO BARRERA: *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana* 2. Madrid, 1986, pp. 141-188.

[48] *RPH*. p. 180.

Vasconcellos al estudiar la inscripción de Pedrógão Pequeno [49] consistia en relacionar Nabia con la forma sanscrita *nauya* "curso de agua" y fue a partir de ella desde donde se generalizó la explicación acuática de Nabia. Albertos añadirá que la base del radical no es otra que el ide. **naus* "nave" atestiguada en todas las formas indoeuropeas, raíz en la que también está basada la voz *naua* "valle, cañada", sentido en el que se basan los hidrónimos [50].

José L. Melena no se muestra de acuerdo con esta interpretación etimológica tradicional por cuanto que él parte de una forma original *Nabia* y no *Navia* "que dificilmente puede ponerse en relación con **naus*" [51]. Teniendo en cuenta la escasez de formas indoeuropeas con **b*, "tenemos la impresión de que estamos ante un fenómeno de sonorización secundaria, en posición intervocálica de una **p* originaria". La evolución sufrida, para este autor, será **Napia* > *Nabia* que relacionará con *Napaeae Nymphae* (*Georg.* IV. 535): las ninfas que habitan en los bosque y montes, término con el que se relaciona *nápe*, palabra que designa a los valles selvosos ya en Homero (*Il.* 8.558). Llegado a este punto, el autor retoma la teoria tradicional y relacionará las formas griegas con *nava* "valle cañada". La intención de este autor es afirmar que el significado de Nabia no es hidronímico sino que es una "diosa indígena de los valles selvosos, de los bosques y los montes, como la Diana latina, valles que en su hondón pudieran acoger la presencia de un río, que explicaria el hidrónimo y la caracterización de la que Nabia había sido objeto, y muy especialmente su vinculación con divinidades acuáticas" [52].

En realidad, tanto una etimología como otra parten de la base de que esas categorías de dioses existieron en la religión prerromana de la Península Ibérica y, ninguna de ellas se ha parado a examinar el significado de los epitetos de Nabia. Por otra parte ya hemos visto al analizar las interpretaciones de *Bandua*, que ni siquiera todos los hidrónimos tienen un significado "acuático". Pensamos, sin embargo que el teónimo se puede explicar por otras vías. Existen formas que parecen relacionarse con Nabia y son comunes tanto en la antroponimia de la

---

49 *O Arqueólogo Portugués* VI, nº 5-7, Mayo-Julio 1901, pp. 105-134; X, nº 10-12, Octubre-Diciembre 1905, pp. 339-340.

50 *Onomástica de la Tarraconense*, p. 166.

51 *Op. cit.* pp. 243-245.

52 En realidad para el momento prerromano toma la teoria de Bertoldi sobre *naua* y vuelve al mismo punto de partida. Pero como antes dijimos lo único que pretende es demostrar que el sentido originario de Nabia no es acuático.

Peninsula [53] como fuera de ella [54]. Sin embargo lo más interesante para nosotros es la existencia en la Galia del teónimo *Nabelcus*.

Nabelcus aparece como sobrenombre de Marte en cinco inscripciones de la zona de la Alta Provenza [55]. Tal y como señala Guyonvarc'h su sentido etimológico no había sido estudiado de una forma convincente puesto que Holder se limitaba a ponerlo en relación con una serie de hidrónimos que relacionaba, a su vez, con el sanscrito *nabhanú* "fuente" [56]. Señala este autor que la comparación establecida con el sanscrito es muy débil y que, si por una otra parte el significado se podría adecuar a las formas hidronímicas, por otra, la vinculación con Marte no sería demasiado acertada, sobre todo porque se puede explicar su significado a través del celta sin ningún problema "abandonando las fantasías hidronímicas"(sic) [57].

La explicación de *Nabelcus* como teónimo se entiende a través de la vinculación de una serie de palabras celtas que forman una familia de significados. Por una parte está la voz *naf*',galesa, que significa "jefe, señor" de la que Loth había emitido la hipótesis de que pudiera remontarse a **nabho* "punto central de la rueda o del carro" [58]. Guyonvarc'h asimismo une *naf* y *nam* ambas galesas

---

[53] *Naevia*, hija de una *Lanciensis Oppidana*, *Egitânia* nº 36, p. 165. Albertos, *Emerita* XXXIII, (1), 1965 p. 114). Albertos señala que tal vez se trate de un nombre latino y no indígena pero también puede ocurrir que, bajo una apariencia de nombre latino, tengamos una forma con infección de *Naeuia*. *Nauius* en Padrón *CIL* II 5631; *Nauitutius* en Riaño *CIL* II 5721 Albertos (*Op. cit.* op. 166) lo relaciona con *Nauceus* que procede de Sisante, Cuenca y piensa tiene relación con otros nombres de radical *Nau-* que aparecen con frecuencia fuera de la Península. La base del radical no es otra que elide. **naus* "barco" atestiguada en todas las lenguas indoeuropeas, en la cual esta basada también la voz *naua* "valle, cañada" sentido en el que se basan también los hidrónimos. Albertos recoge las discusiones que suscita esta palabra entre los lingüistas.

[54] *Nauus CIL* XII 1042, 1895; *Nauica CIL* XII 3932 en Narbonense; *Nauos CIL* XIII 3570 en Belgica; *Nauina CIL* III 9871 en Dalmacia ; *Nauoniusil CIL* V 2131 en Cisalpina; *Naevianus CIL* V 4906; *Naevilianus* 4417, 4700; *Naeviola* 3413; *Naevolus* 6447; **Navius* 3209; *CIL.* XIII *Navos* 3570; *Nebnicca* 4673; *CIL* VII *Na(evius) Bassus* 597.

[55] *CIL* XII *Mars Nabelcus* 1169, 1170, 1171; también aparece en el repertorio de Holder (II 670-671). Véase una recopilación completa y descripción de los lugares de hallazgo en Guy BARRUOL:"MARS NABELCUS ET MARS ALBIORIX" en *Ogam* XV, (4-5), Jul-Setp. 1963, pp. 345-368.

[56] Los hidrónimos que indica Holder son *Nabalia* nombre del Leck, al Norte del Rhin (es de destacar que en las noticias que tenemos de este río en las fuentes clásicas hay una vacilación entre la -b- y la -v- : Tácito Hist. V,26, *Nabaliae fluminis*; Tolomeo II.11.13: *Naualia, Navália o Nabalia*).; *Nabaros*, río de Gran Bretaña actualmente el Naber, (Tolomeo II 1, *Nábarou*); *Nablis* posiblemente el Naab en Turingia. Ver C. Guyonvarc'h: "Notes d'Etymologie et de Lexicographoie Gauloises et Celtiques XVIII.65 (Mars) NABELCVS «Maître, Seigneur» ou «point central»", *Ogam* XV, (4-5), Jul-Sep. 1963, pp 372-376.

[57] Por otra parte, según indica, no están demasiado bien fundados esos lazos con el sánscrito: *Op.cit.*, p. 373.

[58] J.Loth establece un juego etimológico cuya congruencia en el mundo celta está atestiguada tal y como comprueba Guyonvarc'h. Loth halla una semejanza entre la palabra celta citada *naf* y el alemán

ya que "tanto la -b- como la -m- del antiguo celta han dado lugar a -v- en celta moderno o incluso antes [59]. Guyonvarc'h señalará que *Nabelcus*, y *naf* (*nam*) < **nabho* no sólamente guardan con *òmphalos* una relación conceptual sino etimológica, razones por las que la teoría de Loth de unir "señor" "punto central" y "centro de la rueda" estaban perfectamente fundadas [60].

En el caso del Marte céltico la explicación que suministra Guyonvarc'h abarca las posibilidades de entenderlo bien como"maestro, señor" o bien como un dios "de la rueda" como ciertas estatuas del Jupiter galo-romano o el famoso druída *Mogh Ruith* [61]. Para completar el significado de la divinidad que nos ocupa, creemos importante descifrar algunos de los epítetos que la califican. Ahora bién, a la luz del significado lingüístico del teónimo, lo que sí está claro es que no estamos ante una divinidad vinculada con la fecundidad de las aguas ni ningún otro aspecto de la tercera función. Muy al contrario pensamos que es posible vincularla a la soberanía.

VI.6. INTERPRETACION DE LOS EPITETOS

VI.6.1. ARCONUIECA

Este epíteto de Nabia estaría indicando una vinculación con un determinado grupo étnico: los *Arconi*. Por otra parte es interesante señalar que el nombre del grupo se explica a través del ide.*$_{o}$*rp̥o*-s "oso" atestiguado sobre todo en las lenguas celtas [62], en donde tiene un significado simbólico vinculado con la realeza [63]. Según esto, este grupo étnico traducido literalmente como "los osos"

---

nabe cuyo significado es "medio de la rueda". El alemán deriva de **nobhâ*, la palabra galesa de **nabho- nabho* habría designado la pieza importante de la rueda, del carro, después el personaje importante de la sociedad. Es posible quizá que **nabho* haya también designado la parte central del carro en donde se unen los tiros. Este es uno de los sentidos de la palabra griega *òmphalos* y esta última palabra, como se sabe significa "punto central, centro".

59 Este autor señala alternancias conocidas de los dos casos: el irlandés *niam/niab* o el galo *Kemmenon òros / mons Cebenna / Cevenna*. Alternancias que a nosotros nos interesan por cuanto que se dan en *Nabia*.

60 La comparación en esta caso con el sánscrito sería la voz *nâbhi* "punto central""ombligo".

61 *Op. cit*,. pp. 375-376.

62 W-Pok: *Op.cit.*I, p. 322 (gr.*àrkos*, lat. *ursus* < **$_{o}$*rpsos*,).

63 C.Guyonvarc.h: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie XXIX 134 La «pierre» l'«ours» et le «roi». Gaulois *artos*, irlandais *art*, gallois *arth*, breton *arzh*. Le nom du roi *Arthur*". *Celticum* XVI, Rennes, 1967.

estaría aludiendo directamente a uno de los símbolos típicos de la realeza céltica [64]. En cuanto a *Nabia*, nos indica una vinculación con una entidad en cuya forma de autodenominarse observamos que conocían el simbolismo del oso [65].

VI.6.2. CORONA y NIMPHA DANIGOM

En la tarifa sacrifial aparecida en Marecos, Portugal, la diosa Nabia es nombrada dos veces, la primera de ellas con dos apelativos: *Nimpha Danigom* y *Corona*. El primero de ellos fue utilizado por P. Le Roux y A. Tranoy como base para argumentar que *Nabia* podía ser semejante a una Diana de los valles salvajes. Tal y como iremos observando la diosa Nabia nada tiene que ver con Diana. El apelativo de Nympha unido a un étnico en genitivo de plural nos está indicando, en primer lugar, una relación con la comunidad de los *Danigui* y, en segundo, no siendo las Ninfas unas divinidades que puedan detentar el patrocinio de comunidades tribales el apelativo Ninfa no es más que un intento de *interpretatio* semejante al de *Bandua Araugelensis* o al acontecido en Gran Bretaña con la diosa *Brigit* [66].

En relación al epíteto *Corona*, creemos que tiene una importancia vital para la explicación del carácter de Nabia. Tal y como han indicado ya algunos autores hay que relacionar el epíteto con la raíz ide.**korios/korio* "guerra, ejército" de las que derivan directamente voces como galo *corio* "tropa de guerra"; a.irl. *cuire*, *cuiri* "tropas, grupos" [67]. Ahora bien la formación del epíteto *Corona* pertenece al grupo de derivados en -no, estudiados por Benveniste como indicativos de la

---

[64] Este mismo simbolismo lo encontramos en un epíteto de Lug: *Lucubo Arquienobo* de un ara de San Martín de Liñarán, Lugo y *Lucoubu Arquienis* de Sinoga. Es evidente como ya hemos indicado que nada tienen que ver estos simbolismos animales con zoolatrismo, totemismo o cualquier otro tipo de vinculación naturalista. La asimilación con animales dentro del mundo celta o dentro de cualquier religión con un panteón estructurado no es más que la utilización de una forma de metáfora.

[65] Debido a que en la Península Ibérica la raíz por la que se explica el nombre del oso, presenta siempre formaciones con -c- mientras que en las lenguas celtas lo frecuente es que presente -t-, podría dudarse de poder seguir el simbolismo céltico. Estas dudas pensamos se pueden disipar desde el momento que existen en la Península Ibérica topónimos como *Arcóbriga* que serían semejantes a los galos *Artobriga*. Antes de afirmar la inexistencia en Hispania de derivados en -t- de la raíz, al igual que sucede en las lenguas celtas, se debería realizar un examen detallado de la toponimia menor ya que en Bembibre,(El Bierzo), León, existe un topónimo *Artones* que posiblemente haya que relacionarlo con esta raíz.

[66] Esta diosa es adorada en un epígrafe en donde también aparece vinculada a las Ninfas (*CIL* VII 875 *dea Nympha Brigantia*).

[67] Basados en este radical existe una gran lista de antropónimos, topónimos, teónimos y étnicos véase Holder I col. 1124-1128, y 1131-1134.

categoría de jefe de una agrupación social [68]. Concretamente *Corona* que sería una formación como **korio-nos* , es idéntica a la que caracteriza a *Odhinn* como jefe del ejército: *Herjann* < **korio-nos* A través de estos epítetos observamos como en Nabia se repite el mismo esquema de divinidad que, teniendo alguna relación con entidades tribales, se vincula a la guerra como jefe de los ejércitos.

VI.6.3. ELAESURRAECA

Este epíteto es bastante problemático y quizá sería posible que debiéramos considerarlo formado por dos palabras. Está atestiguado en la Península Ibérica el antropónimo *Elaesus* [69], mientras que la segunda parte *Raeca* nos recuerda bastante a *Raeicus* epíteto de *Bandua*.

VI.6.4. SESMACA

Este epíteto aparece en un ara originaria, al parecer, de un desconocido lugar de Galicia. Asimismo, también de origen desconocido es otra ara dedicada a Nabia en la que el dedicante pertenece al grupo de los *Sesmaci* según se desprende de la forma exs) SESM[a(ca)]. Tendríamos pues atestiguada por doble partida la vinculación de esta divinidad con la entidad de los *Sesmaci*.

V.6.5. TONGOE NABIAGOI

Aunque a partir de la lectura de R. Colmenero no se puede pensar en "Nabia por la que se jura" según la versión tradicional. Hemos creído importante incluir aquí este epígrafe. Si *Nabiagoi* es un dativo de plural lo que nos está indicando es la existencia de un pueblo que lleva por nombre el mismo que el de la diosa Nabia, lo que tal y como ya hemos visto, significa que un determinado grupo étnico elige a esta diosa por patrona. Tenemos pues, un pueblo que sigue

---

68 Emile BENVENISTE: *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid, 1983 (traducción del original *Le Vocabulaire des Institutions indo-européenes*. Paris, 1969) pp.70-74. En donde indica que estas formaciones derivadas señalan a aquel que está a la cabeza de cierta agrupación social. En las lenguas germánicas este tipo está representado por varios derivados importantes :gotico þiudans (de **teuta-nos*), «rey, jefe de la comunidad», *kindins* (de **genti-nos*) «el jefe de la gens» simétrica al latín *tribunus* frente a *tribu*" (p. 71).

69 Albertos: *Onomástica de la Tarraconense* ... p. 112 *Elaesus*, Astorga *CIL* II 2633; Lara 2868; Se repite dos veces en la Lusitania en Yecla de Yeltes (*CIL* II 5314). También aparece el mismo radical en el gentilicio *Elaisicum*.

a Nabia que, además de esta vinculación a unidades étnicas, tal como *Bandua* y como *Cosus*, se ocupa de la guerra y, desde una posición privilegiada ya que es jefe de las tropas. En relación a *Tongoe* tal y como se ha venido haciendo, lo interpretamos a partir de una raíz **tong*" con un significado de "jurar" atestiguado en a.ir. *tongu* y galés *tyngu* [70]. Los elementos son básicamente los mismos que los que había anteriormente pero la interpetación es básicamente distinta: *Tongoe Nabiagoi* se debe leer "por el juramento de los Nabiagos". Interpretación que cobra sentido si tenemos en cuenta la existencia de una dedicación a otro dios, tal y como ha leído Colmenero. El martillo que parece en el nicho, es el instrumento común del dios de los juramentos, tanto entre los celtas -y el dios sería *Dagda* "el buen dios"- como entre los germanos -y el dios sería *Thor*-. Reuniendo todos estos datos se puede considerar la hipótesis de que el extraño teónimo que parece leerse en la inscripción que bordea el nicho sería el garante del juramento [71]. Es interesante destacar una fórmula de juramento usual en Irlanda que pone a un dios por testimonio: *tongu do dia toingeas mo tuath* «juro por el dios por el que jura mi tribu», tan corriente que los escribas irlandeses lo resumían [72]. Las condiciones del juramento establecido se nos escapan pero lo que sí está claro es que hay constancia por otra inscripción de que el monumento debe ser cuidado.

VI.7. OTROS CARACTERES DE NABIA

Además de los rasgos de Nabia que es factible descifrar con la ayuda de la lingüística, creemos conveniente reflexionar sobre dos hechos que contribuyen a delimitar los aspectos referidos.

-El primero de ellos es el hallazgo en un ara de Lugo de una media luna. Generalmente interpretado como un signo de una relación mantenida por Nabia con lo cósmico, bajo nuestro punto de vista seria más conveniente integrarlo en el seno de los ámbitos en los que nos estamos moviendo: la guerra. Ya hemos tenido ocasión de comprobar cual era el significado de la media luna para los celtas dentro de los esquemas guerreros, en relación a un ara procedente del

---

[70] Antonio TOVAR, *Zephyrus*, 1950-1955, (1-3) p.34.

[71] Sobre Dagda y su maza ver Françoise Le Roux: "Le dieu Druide et le Druide divin. Recherches sur la fonction sacerdotal celtique". *Ogam* XII, (4-5), Sep. 1960, pp 349-382. Y sobre el martillo de Thor, encima del que se realizan todos los juramentos, incluidos los matrimoniales ver Jan de VRIES "La Religión de los Germanos" en *Las Religiones Antiguas*. S.XXI. México, 1981, pp.66-108.

[72] *Les Druides* ..pp.135-138.

Bierzo y dedicada Cosus. No era sino la representación del aura guerrera que se materializaba, del furor demencial que alcanzan los combatientes en estado de trance.

-Otro dato que debemos tener en cuenta es la leyenda, aún viva entre los ancianos de la zona de Pedrógão, en donde se recogió un ara a Navia. El ara estaba en el interior de una capillita al borde del río Zézere, en donde existen en la actualidad abundantes materiales romanos. Las leyendas que se conservan son en relación al régimen del río. La zona es de esquistos lo que supone que la única franja fértil es la existente a los bordes del río en función de los limos depositados. Si el caudal del río experimentaba grandes crecidas los cultivos se estropeaban y así cuando amenazaban las crecidas se invocaba a la Senhora das Aguas Feras para aplacar la crecida del río. Asimismo se la invocaba para pasar el río, de curso muy turbulento, pues sino se corría el peligro de ser llevado por las aguas [73]. Somos conscientes de que nuestro margen de estudio no alcanza hasta el folklore pero pensamos que en este caso, y a la luz de los paralelos que vamos a mostrar, las leyendas sobre la "Senhora das Aguas Feras" son bastante significativas.

VI.8. COMPARACION DE NABIA CON DIVINIDADES DE LA GUERRA EN EL MUNDO CELTA. VALOR DE LOS RIOS EN RELACION A LA GUERRA

Hemos observado que la diosa Nabia, tradicionalmente considerada una divinidad acuática, muestra una serie de capacidades que poco tienen que ver con la concepción general sobre una divinidad del agua. La lingüística nos abre una serie de vías interpretativas que conducen nuestra investigación hacia otros derroteros. Si su nombre nos lleva a calificativos y concepciones míticas que atañen a divinidades soberanas, sus epítetos nos hablan de una vinculación con las entidades étnicas y del ejercicio de mandato sobre los grupos de guerreros. Su participación en el Monumento de Braga "A Fonte do Idolo" es realizada como cabeza de una entidad tribal cuyos componentes humanos se consideran sus seguidores. Las capacidades que observamos nada tienen que ver con esas reiteradas "divinidades acuáticas". Ya hemos señalado la inutilidad de los términos del estilo de "acuática" para clasificar a las divinidades que fueron adoradas en la Hispania Prerromana. Su interpretación como una Ninfa o una Diana de los lugares salvaje tampoco se ajusta a su realidad puesto que, en ningún caso, es-

[73] Información recogida ante nuestra petición por Pedro Salvado.

tas divinidades mantiene ninguna relación con la guerra ni mucho menos con las comunidades; su característica más notoria es la de representar un determinado tipo de mujer antisocial [74].

Cuando analizamos la interpretación "acuática" de *Bandua* que ofrecía Vincenzo Cocco, tuvimos ocasión de comprobar dos datos cuya importancia es vital para el entendimiento de la diosa Nabia. El primero de ellos es el hecho de que un hidrónimo no siempre indica significados "acuáticos" sino que puede reflejar cualquier categoría del agua, geográfica o incluso llevar el nombre de una divinidad [75]. El segundo, es la comprobación de que la coincidencia de nombre entre una divinidad y un hidrónimo no indica que, necesariamente, la divinidad sea "acuática". En este punto se hace preciso comprobar si el hidrónimo en cuestión es un adjetivo calificativo que puede coincidir con una cualidad de la divinidad [76] o si, por el contrario, lo que aparece como un hidrónimo es un teónimo bien documentado. En este caso sólo la mitología o el análisis de unas determinadas estructuras religiosas, a falta de la primera, nos puede aclarar la razón de esta vinculación. Ya hemos apuntado que el río más importante de Irlanda, el *Boyne*, recibe su nombre de la diosa *Boand* .

La vinculación, dentro del mundo celta, entre el agua y los dioses de la guerra se inscribe dentro de de un conjunto de creencias sobre el más allá. El *sid* [77] se concibe de dos maneras diferentes y complementarias : Según hemos visto al analizar a los *fianna*, los *Túatha Dé Dana*, tras ser vencidos por los Goideles, se retiran a vivir bajo tierra; de esta manera el *sid*, en cuanto a morada de los dioses, se situa debajo de todos los túmulos, colinas o elevaciones del terreno. El *sid* considerado como las diversas "tierras de promisión" a donde se dirigen los mortales tras su muerte, se encuentra más allá del mar y toda agua, sea lago, arroyo o fuente se constituye en una vía de acceso [78]. Por esta razón el dios *Manannan*, señor del otro mundo, acaba por ser concebido como una divinidad marina y, entre los marineros de Lausana, *Neptuno* es una divinidad del agua dulce [79]. Esta concepción del otro mundo como una tierra situada más allá

---

74 Sobre Diana puede verse Robert SCHILLING : *Dictionaire des Mithologies*, Paris 1981, s.v. Diana. Cf. también Kurt Latte : *Römische Religionsgeschichte*, München 1967, pp. 170 ss.

75 Puede verse al respecto J.U.HUBSCHMIDT "Bezeichnungen von Götten und Dämonen als Flussnamen"

76 Por ejemplo adjetivos derivados de *Turos* "fuerte".

77 plural *sîde*, irlandés moderno *sîdh*; nombre especifico del otro mundo cuyo significado literal es "paz" (*Les Druides* p. 417).

78 *Les Druides* pp. 315-322 y 418.

79 Françoise LE ROUX : "La Religion de los Celtas" en *Las Religiones Antiguas*, Vol. III, S.XXI, Madrid 1981, p.124.

del mar está recogida en los *Immrama*, (Navegaciones) en los que se describen viajes hacia tierras paradisíacas donde no existen ni las jerarquías, ni las luchas, ni el dolor sino que todo es paz, alegría, etc. Será a una isla, *Avalon*, a donde *Morgana* transporta a *Arturo* hasta que llegue el momento adecuado para su regreso [80].

Según lo visto, más allá del agua está la entrada al otro mundo y por eso no es extraño que en sus aguas moren divinidades cuya vinculación con la muerte es muy clara, desde el momento que son divinidades guerreras. Un ejemplo muy claro es la diosa galesa *Aer* que habitaba en el río *Dee* y que, al mismo tiempo, era una divinidad guerrera, una sangrienta y vengativa diosa conocida por sus aguas traidoras [81].

Numerosos simbolismos de los ríos como la entrada al más allá se pueden recoger en la literatura irlandesa o galesa. El *Dagda* vive en un "Albergue" en el río *Boyne* (*Brug na Boyne*) y esta denominación funciona, asimismo, como un sobrenombre del *sid* [82]. Cuando *Dagda* acude a una cita con *Morrígan*, la diosa de la guerra, para establecer un pacto que favorezca a los *Túatha Dé Dana* en la lucha con los *Fomorianos*, la cita se realiza sobre un río [83]. Asimismo, en las leyendas bretonas, las *kernoz* o "lavanderas de noche", homólogas de las mujeres del *sid*, lavan en los ríos las mortajas de los caminantes, al igual que lo hace la *Morrígan* [84].

En la religión celta cobra sentido la vinculación de una divinidad de la guerra con el agua, sobre todo con los ríos, y, como hemos tenido ocasión de comprobar, ninguna de las divinidades que se relacionaban con el agua, se podían calificar de lo que tradicionalmente se entiende por divinidades acuáticas. *Aer* es una diosa guerrera mientras que *Morrígan* "La Gran Reina" no es sino el aspecto guerrero de la Soberanía y también sera conocida como *Bobd* "La Corneja" o *Macha* "La Llanura". Es factible establecer un paralelo entre las diosas guerreras celtas y la diosa Nabia, en función de lo hasta ahora visto :

- Nabia, etimológicamente no se vincula al agua sino que su significado se orienta hacia la Soberanía, al igual que podemos afirmar de *Morrígan*.

- No sería correcto negar, sin embargo, la coincidencia de nombres entre los hidrónimos y Nabia, en este sentido, la leyenda de la "Senhora das Aguas

---

80 El hecho de que la isla se denomine *Avalon* "lugar de manzanas, pomar" es muy significativo ya que la manzana es una fruta cuya consunción produce la inmortalidad.

81 Graham WEBSTER : *The British Celts und their Gods under Rome*, Londres, 1986, p.73.

82 *Les Druides* p.318.

83 I Batalla de Mag Tured, párrafo 84 (Guyonvarch' *op. cit.*, p. 181)

84 F.Le Roux: La Religión de los Celtas..p. 181.

Feras", de Pedrógão, sirve de apoyo para establecer un paralelo con la diosa galesa *Aer*, conocida por la fiereza de las aguas del río *Dee*, en donde mora.

- La vinculación que Nabia presenta con los ríos puede encontrar su explicación en la concepción celta sobre el agua tenida como acceso al más allá. Las divinidades vinculadas a los ríos serían, como consecuencia, psicopompas por un doble motivo : por un lado por ser diosas de la guerra y conducir a los ejércitos a la batalla y a la muerte, (*Nabia Corona*), por otro porque es a través de los ríos, lugar donde moran o donde realizan alguna actividad, por donde se tiene acceso al más allá. En este punto se establece, nuevamente, una relación con los dioses de los caminos, pertenecientes a la parte sombría de la primera función (*Odhinn*, *Ogme*, *Bandua*) que también poseen un fuerte componente psicopompo.

VI.9. CONCLUSION : LA DIOSA NABIA Y LAS COMUNIDADES DE GUERREROS

La diosa Nabia completa el cuadro de las divinidades vinculadas a la guerra en el área lusitano-galaica. Con *Bandua* se ha podido rastrear la existencia de un tipo específico de comunidades guerreras identificadas con un determinado tipo de dios, el que representa la parte sombría de la primera función soberana. Su existencia se ha visto comprobada a través de las fuentes clásicas. El dios *Cosus*, en el que también observamos un fuerte predominio de los caracteres guerreros, nos informa, por dos veces, de la existencia de reuniones en el seno de estas comunidades, semejantes a las celebradas por las cofradías de guerreros indoeuropeas. Este tipo de celebraciones se comprueba también por las referencias en los textos clásicos, que aunque de una forma somera, las describen. La diosa Nabia, como dijimos, viene a completar el esquema ya que alude a la estrecha relación existente entre las divinidades de la guerra y los ríos como entrada al más allá. Asimismo en Nabia se pueden rastrear nuevamente los trazos de esas comunidades de guerreros de tipo indoeuropeo pues, vinculada estrechamente a las comunidades tribales hasta el extremo de aparecer en un voto juramentado como patrona de un pueblo, uno de sus epítetos es "jefe de las tropas". Es muy posible que esas tropas no sean otra cosa que esas cofradías de guerrros cuya existencia en esta región es cada vez más evidente.

Por último quisiéramos reflexionar un momento sobre el hecho de que los guerreros que viven en el monte, los *fianna*, con cierta frecuencia tienen contactos con el *sid* hasta el punto de que, en sus vidas, llega a hacerse familiar un contacto que no es más que el roce cotidiano con la muerte. Las diosas de gue-

rra que moran en un río están permanentemente situadas en la entrada del más allá. Por esa razón poseen un carácter doblemente psicopompo, el que es innato a las divinidades de la guerra y el que se deriva de su vinculación con las aguas. La *Morrígan* lava las mortajas de los caminantes, el dios *Ogme* es el dios de los caminos y el conductor de los muertos al más allá. Creemos que todas estas relaciones no son coincidencias sino que forman parte de un grupo de creencias pertenecientes a una religión claramente estructurada y en la que las piezas encajan dependiendo unas de otras. Por esa razón, es conveniente analizar un grupo de dioses que guarden entre sí una cierta relación ya que sólo así podremos alcanzar algún concepto completo.

CAPITULO VII LA DIOSA REUA

Creemos conveniente presentar aquí a la diosa *Reua* a pesar de que el número de dedicaciones que recibe no es demasiado elevado. Su figura, sin embargo, sí lo es puesto que mantiene una especial vinculación con la guerra derivada de su relación con la Soberanía.

VII.1. EPIGRAFIA VOTIVA DE REUA .

1. REUA

Epígrafe aparecido en Mosteiro de Ribeira, La Limia, Orense[1].

PEREGRINV / APRI F. REVE / EIS VTO.

2. REUA.

La diosa Reua aparece en la inscripción rupestre de Cabeço das Fráguas, Pousafoles (Sabugal, Beira Baixa, Distrito de Guarda), Portugal, que está grabada en una gran laja de piedra situada sobre la cima de un otero.

OILAM . TREBOPALA . / INDI . PORCOM . LAEBO ./ COMAIAN . ICCONA . LOIM/INNA . OILAM . VSEAM . / TREBARVNE . INDI . TAVROM / IFADEM [...?] / REVE . TRE[...] [2].

---

[1] En la lectura de esta ara han surgido discusiones que aún no han concluido. El problema radica en la tercera línea en la que unos autores ven la fórmula votiva -mal escrita- mientras que otros consideran que es un epíteto de *Reua*. *RPH*. pp. 184-185.Colmenero *Aq. Fl.* nº178,

[2] La primera noticia de esta inscripción fue dada por el párroco de Pousafoles do Bispo, Francisco Xavier de Távora, quién la recoge en *Memorias Paroquiais do séc. XVIII*. Sin embargo su curiosidad no le lleva a transcribirla. Hasta la actualidad gran número de investigadores la han transcrito y comentado.

3. REUA

Procedente de Medelim (Beira Baixa, Distrito de Castelo Branco), Portugal. Apareció en el mismo local que un ara a *Reua Langanitaecus*. En la actualidad se encuentra depositada en el Museo Tavares Proença Junior de Castelo Branco.

REVE / VEI F(?) / A.V.S [3]

4. REUUEANA BARAECVS o REUUA ANABARAECUS ?

Existen dos versiones en lo relativo a su lugar de hallazgo ya que unos autores la dan como procedente de Robledillo de Trujillo, Cáceres, otros la situán en el pueblo gallego de Ruanes y resaltan la perduración en el nombre del pueblo, del teónimo.

REVVEANA/BARECO / AFER . ALBINI / F. TVROLVS / V.S.L.M [4]

4. REUA LANGANIDAEGUS

Inscripción procedente de una excavación próxima a Medelim, Concelho de Idanha-a-Velha, (Beira Baixa, distrito de Castelo Branco), Portugal. Se encuentra en el Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Lisboa [5].

RECTVS /RUFI . F / REVE / LANGA/NIDAEI/GUI . V.S.

5. REUA LANGANID[EGUS]

Lápida de granito que se encuentra bastante incompleta, le falta la parte superior en donde debía estar el nombre del dedicante.

++++/REVE / LANGANID/ V S L [6]

---

[3] José Manuel GARCIA: *Epigrafia Lusitano-Romana do Museu Tavares Proença Junior*, Castelo Branco, 1984, nº 12 pp.67-68.

[4] *CILCa*. nº 422 p. 195; *RPH*. p. 85; Colmenero *Op. cit.* nº 97.

[5] *DIP*. pp. 263-268; *RPH*.186; *ILER*. 914.

[6] J.M.GARCIA: *Op. cit.*nº13, p. 69.

6. REUA LANGANITAECUS

Inscripción procedente de Proença-a-Velha, Concelho de Idanha-a-Nova, (Beira Baixa, distrito de Castelo Branco), Portugal. Se encuentra depositada en el Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Lisboa. Su estado de conservación tampoco es muy bueno, estando erosionada en parte.

■■■■■VELANGANITAECO / ■■■■■T HOSTIA DELIGANDA / ■VCANVS . ADIEI . F [7]

7. REUA LARAUCUS

Inscripción que en la actualidad se encuentra en el atrio de la capilla de la Asunción en Baltar, Orense. Al parecer procede del próximo Castro de Outeiro, Santantuiño, Baltar, Orense.

D(ea) REVE / LARAVCO / VALE(rius) / APER EX / VOTO [8].

8. REUA REMIRAEGUS

Inscripción procedente de la capilla de Florderrei Velho, (Vilardevós), Orense, en la actualidad se encuentra en la Ermita de S.Roque (Vilardevós), haciendo de soporte de la mesa del altar mayor.

REVVE / REVMIRA /GO FRONTo VAVCANI F.V.L.M.S. [9]

---

[7] Todos los autores coinciden en reconstruir en la primera linea el nombre de la diosa *Reua*, discrepan en cambio en la segunda linea. Alves Pereira habia apuntado una serie de hipótesis: [POSUI, DICAVI, EX.V.DA, A.L. DEDI, PRAESTA]T HOSTIA(m) DELIGANDA(m). ("Ruinas Igaeditanas" en *O Arqueólogo Portugués*, XIV, nº 1/8, En.-Ag.1909, pp. 185-196. Leite de Vascocellos ("Un deus Igaeditano" *O arqueólogo Portugués* XIV, En-Ag. 1904 p. 243, lee *[Re]velanganitaeco [es]t hostia deliganda [L]ucanus Adiei f(ilius)*. Ver también Id: "Notas Epigráficas II. O deus Igaeditano «Revelanganitaecus» " en *O Arqueólogo Portugués* XXI, pp. 318-319.; *RPH*. pp. 185-187.lee como Leite: *est hostia deliganda*.

[8] *Aq. Fl.* nº 111, p.192.Ver también José M. BLAZQUEZ MARTINEZ "Ultimas aportaciones al estudio de las religiones Prerromanas de Hispania" en *Homenaje a Antonio Tovar*. Madrid 1972, pp.7 ss.; Id."Recientes aportaciones a las Religiones Primitivas de Hispania (addenda et corrigenda)", *Athlon Satvra Grammatica in honorem Francisci Adrados*, Vol. II, p.69-84, Madrid 1987. Hemos reconstruido nosotros la abreviatura como Dea, en vez de Deo, ya que según nuestra opinión Reua es una divinidad femenina.

[9] *Aq. Fl.* Nº100, pp. 176-177.

VII.2. DISTRIBUCION ESPACIAL DE LAS DEDICACIONES A REUA.

La epigrafía votiva de *Reua* [10], según los datos que tenemos en este momento, se reparte en dos focos muy claros: Orense y lo que actualmente tiende a llamarse la Beira Interior portuguesa, es decir la Beira Alta y la Beira Baixa, las dos cuencas delimitadas por la Sierra de la Estrella.

VII.3. ADSCRIPCION SOCIAL DE LOS DEDICANTES.

1. PEREGRINUS APRI Filius. Dedicante del ara de Mosteiro de Ribeira, La Limia, Orense. El nombre del padre, *Aper* es romano, mientras que el dedicante, *Peregrinus*, nos hace pensar en las tropas auxiliares reclutadas en la zona para una misión [11]. Es muy posible que estemos ante una familia indígena con relación con el ejército pero sin haber recibido la ciudadanía.

2. AFER ALBINI F.TUROLUS. Dedicante del ara votiva de la que se ignora si procede de la zona de Trujillo o de Orense. El padre del dedicante lleva un nombre indígena bien documentado en la Península [12]. *Afer* es romano y en relación a *Turolus*, Colmenero lee *Turo<d>us* por dos razones, la primera porque, por su posición en el epígrafe, lo lógico es que la palabra sea la indicación del origo, la segunda porque los *Turodi* son bien conocidos en el Noroeste hispánico a través de Tolomeo [13]. La posición de la palabra ciertamente indicaría el *origo* pero *Turolus* presenta la forma de un antropónimo y, ante la pérdida del ara no podemos comprobar su correcta lectura. Sin embargo no sería el único caso en que el nombre del dedicante aparece dividido para indicar el nombre del padre [14].

---

[10] La reconstrucción del nominativo es realizada por Christian-J.GUYONVARC'H: "Notes d'Etimologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques. 121 L'inscription du *Cabeço das Fráguas* (Portugal) ". *Ogam* XIX, (3-4), 1967 p 261.

[11] Sobre la ficción jurídica de los *peregrini* ver José Manuel ROLDAN HERVAS: *Hispania y el Ejército Romano: Contribución a la Historia social de la España Antigua*, Salamanca, 1974.

[12] Albertos: *Onomástica de la Tarraconense*..pp.14-15.

[13] *Aq. Fl.* nº97, pp.171-172.

[14] En un ara dedicada a *Bandua* tenemos el mismo caso: *Arcius Epeici F. Bracarus*, estando también *Bracarus*, antropónimo, en estrecha relación con un étnico. Puede verse al respecto la lista que ofrece Mª Lourdes Albertos de antropónimos relacionados con gentilicios en "Organizaciones supratamiliares en la Hispania Antigua", *Studia Arqueologica*, 37, Valladolid, 1975 pp. 30-31.

3. RECTUS RUFI F. Dedicante del ara de Medelim a *Reua Langanitaecus*. Tanto el dedicante como su padre presentan nombres romanos pero sin *trianomina*. Estaremos en el caso de indígenas en vías de romanización.

4. LUCANUS ADIEI F. Dedicante del ara de Proença a *Reua Langanitaecus*. Dedicante con nombre romano y padre con nombre indígena [15]. Será pues un indígena en vías de romanización.

5. VALLIUS APER. Dedicante del ara ofrecida a *Reua Laroucus* en Baltar, Orense. El hecho de no presentar *trianomina* nos hace pensar en un indígena.

6. FRONTO VAUCANI F. Dedicante del ara ofrecida a *Reua Remiraegus* en Vilardevós, Orense. Nuevamente tenemos un dedicante que presenta un nombre romano y un padre indígena.

No tenemos un abundante número de aras como para establecer unos juicios demasiado precisos, sin embargo se observa quizás un índice algo más elevado de elementos romanos en la antroponimia de los dedicantes de *Reua*, no pudiendo destacar, al igual que sucedía con las otras divinidades, ningún dedicante cuya antroponimia sea completamente indígena.

CUADRO ANALITICO DE LOS DEDICANTES DE REUA

NOMBRE	NP	I	Ir	IR	L	R	T	M	O
PEREGRINUS	R		X					X	OR
AFER TUROLUS	I		X						??
RECTUS	R		X						BB
LUCANUS	I		X						BB
VALLIUS APER				X					OR
FRONTO	I		X						OR

[15] Palomar L.*Op. cit.* p.23, indica la existencia de otro en León (CIL II 2671) y en Arlés bajo la forma *Adius*. Albertos en *Onomástica de la Tarraconense*..pp 7-8, indica la existencia de esta forma también en Germania.

VII.4. INTERPRETACION LINGUISTICA DEL TEONIMO Y SU REPERCUSION RELIGIOSA.

A principios de siglo se realizaron algunos intentos de explicar el teónimo a partir de una supuesta semejanza con el latín *rivus* [16] y, aunque esta idea ya fue criticada en su momento por la falta de solidez de los argumentos [17], influyó lo suficiente como para ser, desde entonces, considerada como una divinidad acuática [18]. Tovar al publicar la inscripción del *Cabeço das Fráguas*, explica el nombre de *Reua* "partiendo de una raíz **rew@* / *ru-*, que tenemos en avéstico *ravah-*, *ravan* "anchura, llanura" respectivamente, ir. *roe*, *rói* f. "terreno llano" (<**rowesya*), got. *rums* "espacio", lat. *rus* "campo", ant. esl. *ravînû* "llano", toc.A y B *ru-* "abrir". Asimismo este autor relaciona *Reua*, con los teónimos *Reuelanganitaecus* y *Reuelanganidaegus* [19]. Guyonvarc'h confirmará esta interpretación y la completará relacionándola con un nombre mitológico irlandés *Cú Róí* y con una diosa irlandesa de significado semejante: *Macha* "llanura" <**magosia* [20].

La interpretación de Tovar ha suscitado algún intento de análisis literal suponiendo que una divinidad que significase "llanura" debía de pertenecer a la tercera función y ser semejante a *Ceres* [21]. La personalidad de *Macha* es mucho más compleja que la de una simple diosa de la agricultura o de la fecundidad de la tierra. *Macha* oculta tras de sí el complejo problema de la soberanía céltica

---

16 Teoría expuesta por Fidel FITA: "Nuevas inscripciones Romanas y Visigóticas", *BRAH.*, LXIV, 1914, pp.304-313.

17 Concretamente por Leite de Vasconcellos en: "O Deus Igaeditano Revelanganitaecus", *O Arqueólogo Português*, XXII, 1917 pp.318-319.

18 L.Cuevillas y R.Serpa Pinto (*Op. cit.*,.p. 320) no dudarán de que *Reua* es una divinidad acuática y Blázquez la incluirá entre el grupo de divinidades acuáticas en *RPH.* pp. 185-187.

19 Antonio TOVAR: "L'inscription du Cabeço das Fráguas et la langue des Lusitaniens", *Etudes Celtiques*, 11, 1964-1967, pp 237-268. Este artículo con algunas modificaciones, que no afectan a la interpretación de *Reua*, fue publicado nuevamente con el título "La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los Lusitanos" en *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, (Lisboa, Nov. 1980) Salamanca 1985, pp.227-253. En "Die Geographie Irlands bei Ptolemaios" de Julius Pokorny en el apartado C, *Orstnamen* cita un *Raiba* que Pokorny interpreta por el mir."campo abierto".

20 Christian-J.GUYONVARC'H: "Notes d'Etimologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques. 121 L'inscription du *Cabeço das Fráguas* (Portugal) " *Ogam* XIX, 3-4, 1967.p. 261-262. Esta interpretación etimológica así como la relación con la diosa irlandesa *Macha* nos fue confirmada por el autor en carta del 20 / Octubre 1988 en donde completa el significado lingüístico de *Macha* como "llanura" "campo (de batalla)".

21 Hipótesis que, como ya vimos, sostenía Armando Coelho y que, por otra parte, minusvalora el papel de *Ceres*.

de la divinidad femenina que, si por una parte representa a la madre (no a la "Diosa Madre") en tanto que madre de todos los dioses, (*Brigit* y *Ana* [22]) es asimismo la diosa soberana, personificación del pais comprendido como tierra conquistada (*Banba, Eriu* y *Fodla*) y al mismo tiempo diosa guerrera (*Bobd, Macha* y *Morrígan*), en resumen "trifuncional" según la terminología de Dumezil, trifuncionalidad que resume su aspecto soberano. Es, de hecho una personalidad divina de las más complejas [23].

El tema mítico de la diosa soberana está fragmentado en multitud de aspectos y de historias, muchas de las cuales giran en torno a la concepción de un héroe, para lo que será preciso la colaboración de un rey y de la diosa soberana (como por ejemplo *Cúchulainn* hijo de el rey *Conchobar* y su hermana *Dechtire*) como reproducción del matrimonio primordial entre hermanos [24]. Esta alianza entre la soberana y el rey se puede observar "materializada" en la multitud de "parejas" que son reproducidas en los relieves galorromanos [25] y mitificada en la fiesta de *Lugnasad*, instituída por *Lug* en conmemoración de su madre adoptiva, *Tailtiu* "la tierra" [26]. Aunque observamos en las diferentes versiones de la diosa soberana algún tipo de actuación concreto, todas son tres y una y todas constituyen una especial manera de denominar la tierra de Irlanda y su soberanía: *Banba*, *Eriu*, *Tailtiu*, *Elga*, *Delgnat*, *Fal*...La divinidad céltica es "una" y "múltiple" al mismo tiempo, lo que explica el enorme esfuerzo realizado para intentar clasificar a las divinidades femeninas por los diversos autores que no recogieron el esquema de César, contraponiendo a cuatro divinidades masculinas una sóla femenina [27].

Dumézil ha analizado la trifuncionalidad en las leyendas de Macha [28] que representan respectivamente a una vidente, una guerrera y a una campesina-madre. Esta trifuncionalidad en relación a tres personas con el mismo nombre,

---

22 Entre paréntesis indicamos las advocaciones de la diosa femenina que desempeñan las funciones que indicamos.

23 Françoise LE ROUX: "La Courtise d'Etain. Commentaire de texte" en *Celticum* XV, 1966, pp. 328-375 (estudio que se adjunta a la traducción del texto irlandés realizada por Christian-J.GUYONVARC'H en op. cit., pp. 283-323).

24 Françoise LE ROUX "La conception de Cúchulainn. Commentaire du texte" *Ogam* XVII, (3-6), Jul.-Dic. 1965, p. 393-410.

25 Parejas como *Nantosuelta* y *Sucellus*, *Sirona* y *Grannos*, *Damona* y *Borvo*, *Bricta* y *Luxovius* que simbolizan la pareja entre el rey y la soberanía, la tierra.

26 Fiesta en la que, entre otras cosas, se concertaban matrimonios; fiesta semejante a la de *Carman* en la que se conmemoraba a la esposa. Por otra parte, *Lugh*, es hijo de la tierra de Irlanda *Eitne*.

27 *La religión de los celtas*, passim; "La Courtise d'Etain"...p. 368.

28 Georges DUMEZIL: "El trio de las Macha" en *Mito y Epopeya. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Barcelona 1977, (Paris 1968), pp.574-592.

que no son más que la triplicación intensiva típica de la religión celta, se reencuentra en la triple Brigit o en la triple Morrigan y, de una forma concreta, en los relieves de las "*Matres*" galorromanas, generalmente mal interpretadas como diosas de la fecundidad [29] y, en cuyas representaciones, sentadas en un banco, suelen ir acompañadas de la figura de un guerrero, situado en uno de los flancos del asiento. De cualquier manera que se presenten son la representación de la soberanía que trasciende a las tres funciones puesto que las engloba.

> *"La concepción de la soberanía justifica los múltiples aspectos femeninos de la tradición céltica hasta la apariencia guerrera bajo la que se nos presenta. Explica la filiación matrilineal por el nombre de las mujeres sin que haya que pensar en un matriarcado, explica que las diosas de la guerra sean mujeres y que los dioses y los héroes de la epopeya (sean el Dagda o Cúchulainn) hayan tenido citas tan frecuentes con ellas, y explica en fin ese aparente "sin sentido " tradicional que constituye la existencia de druidesas o de profetizadoras".* [30]

¿Cual es la trascendencia que tiene para nuestro estudio y para el análisis de la religión del área galaico-lusitana en general el hecho de que *Reua*, presente el mismo nombre que *Macha*?

Según nuestro criterio la importancia es vital por cuanto que completa el esquema general sobre las divinidades asociadas a la guerra en esta zona y, como veremos, sus características no nos apartarán demasiado del cuadro que estaba ya más o menos diseñado. Tal y como nos indica Guyonvarc'h [31], *Reua* puede servir de teónimo en su sentido pleno o de simple epónimo local, ahora bien, matizando la trascendencia de esta eponimización. Realizaremos ahora un repaso a los epítetos de *Reua*

VII.5. INTERPRETACION DE LOS EPITETOS DE REUA.

De las nueve inscripciones que conservamos de *Reua* no podemos afirmar con seguridad que en alguna de ellas la diosa aparezca sin epíteto puesto que en el ara de la Limia, que nosotros interpretamos como dedicada a *Reua*, algunos

---

29 "La Courtise d'Etain"..p. 370; Id."Notes d'Histoires des Religions, XV.44: Jan de Vries et les "déeses mères" *Ogam* XVIII, (5-6), 1966, p. 511-512 y XIX, (1-2), Marz. 1967, p. 141-143.

30 "La Courtise d'Etain" p. 371.

31 Carta del 20 de Octubre.

autores piensan que el teónimo va acompañado de un epíteto "*Eisuto*" [32]. En la inscripción rupestre del Cabeço das Fráguas el teónimo *Reua* va acompañado de una palabra cuyo fin está erosionado y de la que sólo alcanzamos a leer sus tres primeras letras: TRE... Quizá haya que pensar en un epíteto semejante a los que aparecen en la inscripción (*Trebaruna* y *Trebopala*) y que Guyonvarc'h ha interpretado como eponimizaciones semejantes a las irlandesas [33], lo que nos estaría indicando, asimismo, una eponimización de *Reua*. Por último en el ara de Medelim la segunda línea es ilegible e ignoramos si en ella se encontraba el nombre del dedicante o un epíteto de *Reua*. Mantenemos pues la duda de si *Reua* aparece adorada como teónimo autónomo. Examinaremos a continuación los epítetos seguros de *Reua*, conscientes de que encierran casi todos una gran dificultad.

1. REUUEANNA BARAECUS

A. Tovar propone la derivación *Reuueana* a partir de *Reua* mediante la comparación con formaciones como *Abana, Auana, Carianus, Longanus* etc.. Asimismo indica que la división *Reuueana-baraecus* "está asegurada por la existencia aislada de *Baraeco* como nombre divino [34]. En Holder se encuentran topónimos como *Baria* o *Bariacus* y étnicos compuestos como *Ambi-barii* y *Combarillius* que este autor explica como relacionados con el ir. *bara*, gen. *baranu*, cimr. *bar* "ira, furor" [35]. La superposición de epítetos masculinos a una divinidad femenina [36], pensamos que obedece a los mismos motivos que observamos con *Bandua*, que en una ocasión aparecía calificado con un "epíteto femenino" *Lansbrigae*, aparente dificultad que se solventaba interpretando el teónimo como "*Bandua* de *Lansbriga* "o "*Bandua* de la fortaleza de *Lans*". *Reua*, en este caso

---

[32] Nosotros preferimos leer *exs v(o)to*

[33] Id: "Notes d'Etimologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques. 121: L'inscription du *Cabeço das Fraguas* (Portugal)", *Ogam* XIX, 3-4, 1967,.p. 256.

[34] "La inscripción del Cabeço das Fráguas..." p. 245 n.77. BARAECO / NOBB . AC / IUNIUS . AED / II . VIR . C. I . / PRO . SALVTE (*CIL.* II 5276, Supp.; CPILCa. Nº555. p. 238).

[35] Holder: *op. cit.*, 1, col. 119, 350. Los *Ambibarii* eran un pueblo de la Armorica (César *B.G.* 7,75,4); *Baria* es un topónimo entre los *Bastuli* en Hispania Tarraconense, actualmente Vera (Plin, *N.H.*3,19); *Bariacus*, topónimo en Galia repetido varias veces.

[36] Si restaba alguna duda sobre su "feminidad" el hecho de que aparezca el teónimo derivado en -*anna*, confirma la teoría.

Reuueana vendría acompañada de un epíteto de caracter epónimo con un posible significado de "Llanura del furor" o "Llanura de los furibundos" [37].

2. REUA LANGANITAECUS o REUALANGA NITAECUS

Tovar nuevamente une el teónimo *Reua* a un sufijo, en este caso *Langa*, por dos razones que acaban por encontrarse: la primera es la existencia aislada de formas parecidas a *Nitaecus* como teónimo: la diosa *Netaci Veilebricae* [38] que relaciona por una parte con el topónimo *Oúolóbriga* (Tolomeo II,6,40) y el étnico *Valabricensis* y por otra, el dios *Netus*, que serviría de doble explicación.

En lo tocante al sentido de *Reuelanga* [39], Tovar opina "es un compuesto que evoca por su estructura y su sentido *Campoluengo* del romance o *Larrazabal* del vasco" [40]. Estaríamos entonces ante un compuesto con un significado como "Llanura larga". En relación a *Nitaicus* o *Nidaeigus* su relación el dios *Neto* que señalaba Macrobio (I,19,5) parece clara. Su significado se explica tal y como ya había señalado D'Arbois de Jubainville a partir de la raíz **net* = **neit*, nom. **net-s*, **nes*, gen. **net-os*, ir. *nía* m., gen. *nith*, *niad*, "héroe, guerrero" [41]. Deberemos interpretar pues los epítetos de las tres aras de la Beira Baixa como a "la Llanura larga de los guerreros"

3. REUA LARAUCUS?

La interpretación de este epíteto relacionado con *Reua* puede, en principio, parecer más problemático puesto que también se documenta como teónimo aislado [42] o relacionado con Jupiter y vinculado a las montañas denomina-

---

[37] Este tipo de eponimizaciones son semejantes a las que se realizan en torno a la figura de *Macha* en Irlanda. En estas observamos dos tipos: las que aluden a una denominación del *sid* o las que recuerdan un acontecimiento guerrero. Volveremos posteriormente sobre este tema.

[38] *CIL.* II 2539

[39] Notemos que nuevamente el compuesto es femenino.

[40] Id.: *Op. cit.*, p. 245 n.77.

[41] Ver Holder: *Op. cit.*, 2, col. 738 y 750-751

[42] En la Iglesia de Curral de Vacas en Chaves: LAROCV / AMA PITIL/I FILIA LIB /ANIMO VO/TVM RIITULI /PRO MARITO SV (*Aq. Fl.*, nº109 p. 183); en Pena Escrita, Vilar de Perdices, Montalegre: LARAVC/O D. MAX / PED MAX /VMO V /L A S (*Aq.Fl.*, nº110, p. 190).

das Codos del Larouco [43]. La etimología del epíteto y los paralelos con el mundo celta nos aclara esta relación. Pensamos que es posible explicar *Laroucus* a través de acelt. *Laros* sustantivo masculino que significa "suelo, medio, área" y que supone un ide. **plaros* de la misma raíz que *lanos* o *lanon* pero con otra sufijación. Esta raíz ha dado lugar al v.irl y m.irl. *lár*, gen. *láir*, gl.*ab solo patrio*, "suelo", medio" la palabra significa "suelo" cuando es empleada aisladamente y "medio" cuando es acompañada de un complemento; irl. mod. *lár*, gen. *láir*, masc. "terreno, suelo, medio, centro"; *ar lár*, *fá lár*, *i lár* "en el medio"; gael. de Escocia *lár*, "suelo, terreno, medio"; *larach*, *-aich*, *ean* subst. derivado femenino "lugar, espacio, sitio" ; galés *laur* "suelo" etc. Existen algunos topónimos hispánicos claramente relacionados con esta raíz: *Larués* en la provincia de Navarra o *Larinzué* en Huesca [44].

Según lo visto quizá debieramos interpretar a *Reua Larauc(us* o a) como "La Llanura del Medio" o "Llanura de la tierra" lo que a primera vista si pensamos en la orografía de las montañas de los Codos del Larouco no tendría demasiado sentido. La explicación a esta aparente contradicción reside en interpretar el término como un concepto de geografía sagrada y no otorgarle un valor de geografía real. Ya hemos visto que nada tienen que ver la toponimia real con la religiosa y, entre los ejemplos más destacados, podríamos citar los numerosos *Mediolanum* cuyo significado es exacto al que nos encontramos aquí y cuya situación geográfica es la cima de un monte. El ejemplo más significativo de esta particular toponimia religiosa quizá sea el nombre que en Irlanda y Bretaña Insular le daban a la Bretaña continental: *Letavia* cuya raíz ide. es **plat* "plano, ancho" y cuyo significado literal es "país plano" cuando, es evidente, que el mazico armoricano nada tiene de plano [45]. Estos conceptos de geografía mítica, como ya hemos tenido ocasión de comprobar aluden a un centro primordial, que se traduce en el plano real a lugares tenidos como santuarios: los numerosos

---

[43] En una inscripción de aparición reciente, procedente también de Vilar de Perdices (algo dudosa) *I(ovis) soc?(io) LAROCVO.* (*Aq. Fl.*, nº112; pp. 93 ss.) y también se ha relacionado con Larouco la inscripción que se encuentra actualmente en los jardines del Palacio del Marqués de Trives. Póvoa de Trives Orense: IOV.D. LA/DICO.M IVLIS GRACILIS /EX VOTO, (*Aq. Fl.*, nº9 pp.34-35). Se habla también de una gran inscripción que estaría grabado en la roca de las montañas que hoy se llaman Codos del Larouco dedicada igualmente a *Jupiter Ladico* (ver A.PENAS TRUQUE: "Los dioses de la Montaña" en J.C. BERMEJO BARRERA, *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, 2, Madrid 1986, p.126.

[44] "Vocabulaire Vieux - Celtique s.v.LAROS", *Ogam* XIII, (2), 1961, pp.371-372. Los topónimos hispánicos citados en el artículo son recogidos de la obra de Gerard ROHFLS, *Studien zur romanischen Namenkunden* p. 69. en donde el autor señala que *Larinzué* parece indicar un gentilicio *Larincius*, derivado del cognomen hispánico *Larus*.

[45] Christian-J.GUYONVARC'H: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques, XXVIII.133: Celtique comun **Letavia*, gaulois *LETAVIS*, irlandais *Letha*; la porte de l'Autre Monde"., *Ogam* XIX, 1967, (5-6), pp.475-494.

Mediolana y en el plano mítico al más allá, al complejo "infierno" celta, al *sid* siempre vinculado con la noción de un lugar llano. En este sentido pensamos que *Laroucus/Laraucus* es una eponimización y, por esas razón puede ir vinculado indistintamente a divinidades masculinas, *Jupiter*, o femeninas, *Reua*. No sería sin embargo, descabellado reflexionar sobre la idea de que *Reua*, presentase un aspecto masculino ya que traduciría la idea de ese matrimonio mítico entre la Soberanía, en cuanto a Tierra, y el rey.

Hemos ido encontrando a lo largo de este trabajo una serie de topónimos a los que le hemos dado el calificativo de míticos pues, tras de sí encierran una simbología religiosa concreta. Podemos observar que un cierto grupo de ellos se agruparían con facilidad dentro de una misma familia semántica e incluso algunos podrían derivar de la misma raíz indoeuropea con diferente sufijación. Nos referimos al grupo de palabras con significados como "plano, llano, llanura, extensión de tierra, suelo" [46]. "Se sabe que los nombres irlandeses del Otro Mundo *Mag Meld* "Llanura de los Placeres" *Mag Mor* "Gran Llanura", son designaciones de países llanos. Se sabe asimismo que una de las localizaciones más frecuentes del *sid* u "Otro Mundo" es en la mitología insular, el pais situado más allá de la mar. Así uno de los nombres metafóricos del Oceano es *Ier*. También es, en tanto que nombre propio, el nombre del padre de *Manannan*, hermano de *Dagda* y señor del Otro Mundo [47]. *Ler*, como vimos antes, procede del ide. **plero-s/*plar-os* [48]. Esta concepción del Otro Mundo como un país plano se halla de nuevo, como ya indicamos en el nombre dado por los británicos a Armorica, o el nombre de la selva *-Litana-* donde perece el cónsul *Postumios* etc [49].

Según lo que hemos visto, *Macha* será soberana y diosa de la guerra pero su relación con el más allá es evidente tanto por su nombre, "LLanura", como por el hecho de que siendo diosa de la guerra conduce a los muertos al más allá, es decir, los atrae hacia sí. Es de destacar que las batallas en Irlanda se sitúan siempre en las llanuras hecho que por otra parte traduce el nombre de *Macha* interpretado como "llanura, campo de batalla" por Guyonvarc'h. Como hemos visto a través de algunos epítetos, *Reua* parece reproducir ese esquema de relación con los guerreros.

---

[46]. Palabras como *Lanus*, *Lanon*, <**plan-o-n*; *Larus* <**plaro-s / plero-s* ; *Letavia*, *Lethan* <* *plat-* ; *Macha* <**magosia* y *Reua* <**rew@ / ru-*.

[47] Guyonvarc'h: *Op. cit.*, p. 494.

[48] Guyonvarc'h destaca que en el amplio grupo de lenguas indoeuropeas las unicas que han dado un significado religioso a las formas derivadas de **plat* han sido el indoiranio y las lenguas celtas, mientras que en las otras lenguas da lugar a significados profanos. Id.: *Op. cit.*, pp. 493-494.

[49] Por otra parte *Cú Rói* cuyo nombre significa "llanura del perro " es denominado "Rey del mundo" y es el señor del más allá de cuya mujer se enamora *Cúchulainn*.

Nos encontramos pues, con que todo lo que hasta ahora [50] rodea a *Reua* posee, por una parte, connotaciones de geografía mítica que refuerzan el teónimo con voces de significado muy semejante y, por otra, una clara relación con los guerreros.

¿A la luz de las comparaciones se podría afirmar la existencia en esta zona que nos ocupa de la concepción de una soberanía femenina y guerrera? Hasta tal punto no podemos afirmarlo ante la falta de una mitología que corrobore los datos que nos ofrecen los teónimos. Lo que sí está claro es que una divinidad que se interpreta como llanura, que en alguna ocasión se relaciona con topónimos semejantes en su significado a su teónimo, *-Laraucu-*, detenta alguna relación con los guerreros y con los campos en donde estos guerreros luchan. Por otra parte, en esta región existen más pruebas sobre la existencia de esta concepción que engloba a la geografía mítica y a la soberanía guerrera.

En primer lugar, el caso de la diosa *Nabia*, que entronca claramente con el esquema que nos ofrece *Reua*, es decir, es una divinidad que se vincula a la guerra y al más allá (además de a las comunidades).

En segundo, algunos otros topónimos o teónimos con significado de "llanura " que parecen en la región [51].

---

[50] En el momento actual de nuestros conocimientos no nos atrevemos a presentar ninguna hipótesis sobre un posible significado del epiteto *Reumiraegus*? *Remiraegus*?. Sólo podremos señalar que la segunda parte del epiteto es semejante a la que aparece en (*Nabia*) *Elaesurraeca* y en (*Bandua*) *Raeicus*. ¿Posee alguna relación con *rig- "rey"?. si así fuera se confirmaria esa dualidad entre la Soberania femenina y la realeza masculina que en la galia se expresa por las cópulas entre divinidades y en la literatura insular por los matrimonios obligatorios del rey con la tierra de Irlanda.

[51] Aparte del epiteto de *Bandua* que ya analizamos, en Torreorgaz, Cáceres existe una inscripción grabada sobre una peña de granito a *Laneana* que debemos relacionarla con *lanus, lanon* "plano": LANEANAE /S (CILCa. nº510, p. 225). En Aldeia da Ponte, Sabugal, Beira Alta, existe una inscripción semejante sobre una roca de la que brota una fuente: LANEANAE / TANC(inus). F(ecit) (Fernando Patricio CURADO "Inscrição rupestre da Aldeia da Ponte " *Boletin Municipal de Sabugal*, Guarda 1, nº4).

En tercero, existen otras muestras de la existencia en la región de un culto a la divinidad céltica femenina bajo diversas advocaciones: *Suleis* [52], *Erbina* [53] y las *Matres* [54].

No creemos que estos hechos se deban de interpretar aisladamente sino como parte de una estructura religiosa congruente que nos va mostrando distintas divinidades vinculadas a la guerra al igual que sucede en otros panteones organizados, en los que lo importante para la definición de una divinidad será su función.

---

52 *Sulis* o *Sulevias*, -si la divinidad aparece en plural de intensidad-, se relaciona con el nombre indoeuropeo del Sol, es uno de los epítetos de la Minerva céltica (CIL VII 37; 39; 40; 42; 43; 44. CIL XIII 6266).Es adorada en un ara de Santa Maria do condado Padrenda, Orense, como *Suleis Nantugaica* (*Aq. Fl.*, nº 134, pp. 228-229.) (sobre esta advocación de la divinidad femenina céltica ver Françoise Le ROUX: "Notes d'Histoire des Religions, XX.53 Brigite et Minerva. El problème d'interpretation d'un monument figuré", *Ogam* XX-XV, 1970-1973, p. 224-230.

53 Posiblemente en relación con el epíteto *Arduinna Ardbinna* "la alta la elevada " epónimo con que es adorada en las Ardenas. Existen dos aras a esta divinidad en la Beira Baixa (Blanca G. Albalát & Pedro Salvado: "Breve noticia duma nova divindade indígena nas terras das Beiras" 1º *Coloquio Arqueológico de Viseu* Abril - Mayo 1988).

54 Ha aparecido en las excavaciones del Monte Mozinho, Penafiel, distrito do Porto, una escultura con un grupo de las tres *Matres*. (Carlos Alberto Ferreira de ALMEIDA: "O templo do Mozinho e o seu conjunto" *Portugalia*, nov.ser., vol. 1 Porto 1980, pp.53-56. A pesar de la enorme mortancia que tienen estas figuras ya que demuestran una amplia relación cultural -que incluso llega al plano de la estática- con los horizontes célticos, este relieve se encuentra en el porche del Museo de Penafiel sufriendo las inclemencias del tiempo.

CAPITULO VIII CONJUNTO DE TEONIMOS AISLADOS QUE SE RELACIONAN CON LA GUERRA EN EL AREA GALAICO-LUSITANA

En este capítulo ofreceremos una serie de dioses por cuyos teónimos o epítetos podemos relacionarlos con la guerra. Ofreceremos sólo la lectura de los epígrafes y la interpretación del teónimo. En primer lugar trataremos los que nos ofrecen únicamente un nombre indígena para posteriormente dar la relación de los que aparecen como epítetos de una divinidad romana, es decir de Marte.

En absoluto pretendemos realizar una lista exhaustiva ni analizar en profundidad estos teónimos sino mostrar que, el esquema que una serie de divinidades nos muestran sobre la concepción de la guerra y la relación existente entre éstas y las comunidades, no solamente se encuentra en dioses de un culto extensivo sino que sigue apareciendo en aquellos que están atestiguados una o dos veces. Este hecho nos lleva a considerar dos aspectos: el primero, que sería muy posible que la mayoría de los teónimos que presentamos en este capítulo no sean más que epítetos de las divinidades vistas con anterioridad. El segundo que, tras una aparente confusión, debida al gran número de teónimos y epítetos, existe una congruencia interna, más importante de lo que se había sospechado hasta ahora, que nos permite ir agrupando y ordenando a los dioses según una estructura concreta tal y como sucede en todos los pueblos indoeuropeos.

VIII.1. OTROS DIOSES PRERROMANOS QUE SE RELACIONAN CON LA GUERRA

VIII.1.1. ALBOCELUS.

En un piedra que apareció en una Iglesia de Vilar de Maçada está grabado éste nombre, en dativo, lo que ha llevado a los investigadores a conside-

rarlo como un voto a una divinidad. Vilar de Maçada, está situado en el Distrito de Vila Real de Tras Os Montes, (Portugal) [1].

ALBOCELO

Tovar ha indicado que es un nombre claramente geográfico [2] y Mª Lourdes Albertos lo ha vinculado con toda la serie de topónimos relacionados con la forma *Ocelum* [3]. La autora ofrece tanto teónimos como topónimos en los que entra esta forma pero no nos indica su significado. Siguiendo su habitual teoría, compartida generalmente por Tovar, relaciona al dios con el topónimo. En nuestra opinión la comparación con horizontes indoeuropeos nos abre caminos hacia su interpretación: por una parte por que lo relaciona con Marte [4], y por otra porque nos indica su significado etimológico. Hay que destacar que formas muy semejantes aparecen en Galia como antropónimos [5].

La primera parte del teónimo, *Albo-*, es muy común en la Galia en la formación de teónimos y antropónimos, éstos últimos, generalmente teóforos [6]. Posiblemente debamos relacionar este teónimo con el tema indoeuropeo **albho-* "blanco", adjetivo que no sería extraño como calificativo divino puesto que voces que podríamos considerar homólogas, al estar derivadas de **vindos* "blanco", gozan de importancia en el sentido religioso como ya hemos comprobado anteriormente [7]. En relación a la segunda parte del teónimo habría que interpretarlo como "alto" elevado" según vimos al hacer un análisis de las formas en *Ocelum* cuando examinamos el epiteto de *Bandua, Araugelensis*. El teónimo reproduciría el simbolismo de la montaña blanca o sagrada como imagen del más allá [8]. La relación de estos epítetos con divinidades guerrerras, tal y como se

---

[1] No se conserva más que el supuesto teónimo, no quedan rastros ni del dedicante ni de la fórmula votiva. Se desconoce su paradero. *RPH*. 72; *ILER*. 716.

[2] *Misc*. 184.

[3] M.Lourdes ALBERTOS FIRMAT "A propósito de algunas divinidades Lusitanas (2.*Arantius Ocelaecus, Arantia Ocelaeca*) y el elemento toponímico *Ocelum*". *Simbola Ludovico Mitxelena Oblatae*.

[4] Tal y como vimos en el capítulo III.2.4, *Ocelus* es un epiteto de Marte en Inglaterra: *Deo Marti Ocelo et numini imp(eratoris) Alexandri Aug. et Iul(i[ae Mam]meae mat(ris) Au[g(usti) et castrorum totique] dom[ui divinae eorum]*.

[5] *Albucillus* (*CIL*. XII 5839), *Albucius* (1336 [45] [46] [47] ,1337),

[6] *Albarinus* (*CIL*. XII 1157), *Albiorica*, <dat. *Albiorice*> (1060), *Mars Albiorix* (3000),

[7] *Apolo Vindonus* en Galia, *Fionn*, *Fintan* (<**Vindo Senos*) remontan todos a esta raiz.

[8] Posiblemente debamos relacionar con este teónimo *-Alboco-* aparecido en la región aurífera de Valongos. En cuanto a la posible relación con el pueblo de los *Albini*, tal y como apunta A. Coelho: op. cit. p. 285, ver Christian-J.GUYONVARC'H: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et

produce en Galia, es la traducción de la soberanía guerrera celta que se expresa siempre a través de divinidades que suelen mostrar un aspecto ambivalente.

VIII.1.2. ARUS

Pequeño epígrafe que apareció en un puente sobre el río Paiva, en Castro Daire (Beira Alta Distrito de Viseu), Portugal. En la actualidad se encuentra en el Museo do Carmo de Lisboa [9].

VOTV / ARO L /A S

En esta ara aparecen dos relieves que consideramos de sumo interés: en la cara principal debajo de la primera línea, está grabado un jabalí mientras que en el lado derecho se encuentra un guerrero de pié, con una lanza. Ya que nada podemos decir del teónimo si es que lo es [10], lo que a nosotros nos interesa es la vinculación de un jabalí y un guerreros en la misma ara. Ya hemos visto como era muy frecuente entre los guerreros que viven el monte, el tema de la caza del jabalí salvaje [11]. Por otra parte en la Galia, el jabalí era representado en las insignias militares. Visto que el jabalí es un símbolo sacerdotal, y uno de los animales de *Lug*, su relación con la clase guerrera indica nuevamente el predominio de la clase sacerdotal sobre la guerrera [12]. El hecho de que parezcan juntos en una misma ara creemos puede estar indicando esta misma simbología.

Celtiques, XVIII.64, (Mars) ALBIORIX "«Roi du Monde»", *Ogam*, XV, (4-5), Nº88-89, Jul.- Sept. 1963 p. 369-372, en donde se distingue perfectamente un tema celta *albio* "mundo" que daría lugar al teónimo (*Mars*) *Albiorix* "rey del mundo" y al étnico *Albici* en relación con este dios; y por otra las voces derivadas del ide. **albho-* "blanco", aunque opina que la significación religiosa de "blanco" unido a la de la montaña blanca, hayan podido influir a la hora de la localización oronímica del dios tal y como demuestran las inscripciones de la Galia.

9 *DIP*.pp. 108-110; *RPH*. p.115; José Mª BLAZQUEZ MARTINEZ: "Sincretismo en la Lusitania Romana " en *Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Marzo 1984, Cáceres 1986, p.10.

10 Jürgen UNTERMANN (en "Los teónimos de la región Lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas" *III Coloquio sobre Lenguas y culturas Paleohispánicas*. Lisboa 1980-Salamanca 1985 p.345) sospecha, ante lo poco corriente de presentarse el nombre divino en medio de la fórmula votiva, que lo que corresponde a *Arus* sea el nombre del dedicante. Untermann indica que *Arus* como antropónimo es conocido en la Península.

11 Tema que, como ya hemos dicho aparece representado en el carro votivo de Mérida.

12 Ver, sobre el sentido de la caza salvaje y de las insignias galas, Françoise Le Roux: "Le Cheval divin et le zoomorphisme chez les Celtes", *Ogam*, VII, (2), Ab. 1955, pp. 101-122. Ver también *Les Druides*..p. 107.

VIII.1.3. BODUS.

De Villapalos, León procede un ara dedicada al dios *Bodus*:

DEO BO/DO VEIC/IVS VO/TV S.L.M [13]

El teónimo debe ponerse en relación con el ide. **bhoudi-* "victoria" que ha sido muy productiva en las lenguas celtas, dando lugar a gran número de antropónimos y teónimos [14]. En la antroponimia es frecuente que nos encontremos voces que parten de esta raíz para nombrar a jefes o caudillos como por ejemplo el caudillo de los Nervios, *Boduognatos* [15] o la reina de los *Iceni* en Gran Bretaña, *Boudicca* [16]. En la Península Ibérica está atestiguado como antropónimo como ya vimos en el capítulo IV al examinar uno de los dedicantes de *Cosus*. Este dios sería pues el que da la Victoria, tal y como describe César en Galia a Marte.

VIII.1.4. A.BRICUS.

Teónimo que aparece en un epígrafe procedente de la pared de una casa del lugar de Perrellos situado en las inmediaciones del castro del monte de S. Miguel-o-Anjo, Delâes, Vila Nova de Famalicão (Minho, distrito de Braga), Portugal. Se encuentra en el Museo de Guimarâes desde 1885.

A.BRICO / FLAVS A/PILI VAL/ ABRICII/NSIS VO/TVM S.L. / AN. MIIRITO. [17]

El ara está un poco deteriorada pero aún así se puede leer con nitidez el teónimo. Es posible que la primera letra sea una abreviatura de Augusto. Ya en 1905 Leite de Vasconcellos interpretó el teónimo a partir de irlandés *brig* "fuerte" [18]. Posteriormente Cuevillas establecerá una relación entre esta divinidad y el castro de S. Miguel-o-Anjo, considerando que A(*ugusto*) *Brigus*

---

[13] *ILER*. 767, *RPH*. 208; *CIL*. II 5670

[14] Ver W-Pok. II, 126, Holder 1 col. 459-461, 497-499, 627-629.

[15] César *B. G.*, 2,23,4

[16] Tac. a.14, 31 ; Diod. 62,2,2.

[17] Abad OLIVEIRA GUIMARAES "Catalogo do Museu Arqueológico" *Revista de Guimarâes*, XVIII, (1-2), 1901, pp.46-47.; *CIL*. II Suppl. 5361; José d'Encarnaçao "Lápidas a divinidades indígenas no Museu de Guimarâes" *Revista de Guimarâes*, LXXX, 1970, p. 221.; *RPH*. 75-76; *DIP*. 151.

[18] *Rel.*,II pp.327-329.

sería la divinidad protectora del castro o de la colectividad allí residente [19]. Blázquez, partiendo de esta semejanza con la voz *brig*, usada en la toponimia en un sentido de "lugar elevado"o "fortaleza", incluirá a este dios dentro del grupo de dioses cuyo nombre es un topónimo [20].

Según nuestro criterio, el teónimo *Brigus*, no es la voz celta *briga*- masculinizada, puesto que en celta existe, tal y como ya vimos, la voz *brigos* que siginifica "fuerte, valiente, valeroso" etc. [21], nada tiene que ver, pues con un topónimo sino con el vigor físico y la fortaleza típicas del guerrero.

VIII.1.5. CORONUS.

Epígrafe procedente del "Campo dos Pinheiros", Serzedelo, Guimarâes, cerca de donde la tradición dice haber existido la ciudad de Pedrauca, se encuentra en el Museo de dicha ciudad desde 1883 [22]. El teónimo está grabado en la cara lateral.

PATERN/VS FLAV/ARA POS/VIT IIXSV/OTO MII/RIT [illegible]O / VOL[illegible]

CORONO

Blázquez apuntó la posibilidad de que este dios tuviese caracter guerrero ya que en Martles habia aparecido una inscripción dedicada a *Corotiacus*, dios identificado con Marte. Señala asimismo este autor la etimología propuesta por Holder para *Corio* como "cuerpo de tropas". Nos sumamos a esta indicación de Blázquez, indicando que la estructura del teónimo es idéntica a un epíteto de *Nabia*: *Corona*, sin que ello indique que formen un grupo. Tal y como indicamos antes, la voz *Corono* semejante al *Herjann* germánico significa "jefe de las tropas".

---

19 Florentino LOPEZ CUEVILLAS & Rui de SERPA PINTO: "Estudos sobre a Edade do Ferro no Noroeste da Peninsula - A Relixión", *Arquivos do Seminario de Estudos Galegos*, VI, Santiago de Compostela, 1934, pp. 295-367

20 *RPH*.75-76.

21 Ver Holder 1 col. 543-544. Este adjetivo ya lo hemos exminado al analizar los epitetos de *Bandua*.

22 Abad OLIVEIRA GUIMARÀES: "Catálogo do Museo Arquelógico", *Revista de Guimarâes*, XVIII, nº1-2, p.46-47;.*CIL*. Suppl. 5562; *DIP*. pp. 160-162.

VIII.1.6. LAEBUS.

Esta divinidad aparece citada cuatro veces en inscripciones procedentes de la Beira Alta. Una de ellas es la famosa inscripción del Cabeço das Fráguas que ya hemos reproducido en este trabajo al analizar a la diosa *Reua* por lo que optamos por no repetirla. Recordemos, sin embargo, que era nombrado en segundo lugar y se le ofrecía un cerdo. Las otras tres proceden de la Quinta de S. Domingos, freguesía de Pousafoles, Concelho de Sabugal, en la base Sur del Cabeço das Fráguas, y ofrecen el teónimo bajo la forma sonora, al igual que aparece en la antroponimia de la región. Curado expone la hipótesis de que hubiera existido un taller en la zona de la Quinta de S. Domingos por que habían aparecido ya alrededor de catorce aras anepígrafas.

VIII.1.6b

TANGINV/S . L(ucii) BOVT(i) (filius) / LAEPO . a(nimo) / L(ibens) . V(otum) . S(olvit).

VIII.1.6c.

LAIIPO / . V(otum) . S(olvit) . / BASSV/S VIRIA/TI . F(ilius) [23].

VIII.1.6d.

LAEPO / FIRMV(s) / SABINAE / L(ibertus) / V(otum) L(ibens) S(olvit) [24]

Guyonvarc'h interpreta el teónimo que aparece en el Cabeço a través del adjetivo *"laibos"*obliquo, atravesado, falso, torcido, etc" [25]. Es posible que las formas *Laepus* que aparecen en el mismo lugar sean una hipercorrección. El sentido religioso pensamos se puede relacionar con aspectos sombríos de la divinidad soberana cuyo físico es muchas veces siniestro o claramente "torcido" en el momento del combate, tal y como vimos al analizar a *Ogmios*.

---

[23] Fernando Patricio CURADO: "Aras a *Laepus* procedentes de Pousafoles, Sabugal. (*Conventus Scallabitanus*)", *Ficheiro Epigráfico* (Suplemento de *Conimbriga*), 7 Universidade de Coimbra, 1984.pp 8-12.

[24] Esta ara fue tradicionalmente interpretada como dedicada a *Caepus*, la lectura de las anteriores aras ha permitido su correcta interpretación, de la que es autor Fernando Patricio CURADO.

[25] *Op. cit* p. 257-258; ver también Vocabulaire Vieux-Celtique s.v. "LAIBOS en *Ogam*, XI, p. 497 .

VIII.1.7. NETO.

Este teónimo es conocido por dos aras encontradas una en Condeixa-a-Velha, (Beira Litoral, Distrito de Coimbra) Portugal, en la actualidad perdida, y otra procedente de Trujillo, Cáceres.

VIII.1.7a

NETO / VALERIVS AVIT./ ATVRANIVS / SVLPICI / DE VICO BAEDORO / GENTIS PINTON(um) [26].

VIII.1.7b

NETONI DEO / CAELLIVS / V.S.L.M. [27]

El teónimo ya ha sido relacionado por varios autores con el irlandés *net* "héroe" [28], y con el texto de Macrobio que nos informa de su culto en Hispania:

> *Martem solem esse quis dubitet? Accitani etiam, Hispania gens, simulacrum Martis radiis ornatum maxima religione celebrant, Neton vocantes* (*sat.*1,19,5)

A partir de esta descripción de Macrobio se ha pensado en un Marte con connotaciones solares lo cual no estaría alejado de una divinidad soberana más, *Neto* nos indica claramente la dimensión heroica del Marte al que alude Macrobio. Según nuestra opinión las irradiaciones que rodean a Neto no son sino el aura del héroe en el combate, el furor guerrero materializado que puede alcanzar el aspecto de rayos de luz. Neto representa pues, el aspecto heroico de Marte, el del campeón solitario realizador de grandes hazañas. Con Neto debemos relacionar, como ha indicado F. Marco Simón algunos probables teónimos que aparecen en la Celtiberia: *Neito* en el Bronce de Botorrita, *Neitin* del monumento de Binefar [29] y una divinidad femenina formada a partir del mismo radical: *Netaci Veilebricae* (dat.) a la que fue dedicada un ara en Padrón, La Coruña:

VIII.1.7c

---

[26] En DIP. p. 248 se indica que el ara apareció en 1815 junto a la muralla de Conimbriga, en la zona Este.; *RPH*. p. 94; *ILER*. 898; *CIL*. II 365.

[27] *CILCa*. nº554, p. 238; *ILER*. 899.Blazquez, *Dicc*. p. 132

[28] Raiz que ya vimos al analizar a *Nitaecus* como epiteto de *Reua*. Leite de Vasconcellos en 1905 relacionaba este teónimo con el irlandés *Net*.

[29] Francisco MARCO SIMON: "La religión de los Celtiberos" en *I Simposium sobre los Celtiberos*, Daroca, (Zaragoza), 24-26 Abril 1986, p.63 y también Francisco MARCO SIMON & V. BALDELLOU: "El Monumento ibérico de Binefar", *Pyrenae*, 12.

NETACI / VEILEBRI/CAE SVL/PICIVS SE/VERVS V.S.L.M [30]

En esta divinidad nos encontramos con un epíteto muy semejante a uno de *Bandua*, *Lanobricae*, y es posible que la composición del teónimo sea semejante. Nos referimos a que no tiene por que ser necesariamente femenina esta divinidad por el hecho de llevar un epíteto femenino ya que la feminidad del epíteto se refiere al indicativo de la ciudad o fortaleza, es decir *briga*. El teónimo sería pues *Netacis*? "de la fortaleza de *Veila*"? o "de la fortaleza de los *Veili*". El calificativo de héroe corresponde más a una divinidad masculina que femenina.

VIII.1.8. REGO.

Procedente de Lugo es una inscripción que ha suscitado alguna duda de lectura pero que, a pesar de ello es significativa. Ofrecemos dos de las versiones del ara:

a) REGO/NI / M(arti) S(acrum) [31]

b) REGO/NI V[O/TV]M S(olvit) [32]

Es evidente que si la letra -M- se puede interpretar como una abreviatura de Marte, tendríamos confirmado una vez más que el Marte que aparece en el área, detenta la soberanía. De todas maneras el hecho de que se consagre un ara a un dios "Rey" ya es de por sí suficientemente importante.

VIII.1.9. SENAICUS.

Conocemos un ara procedente de Braga, Portugal, en donde se le dedica un voto a esta "divinidad"

SENAICO / ARQVIVS / CANTABR(i) / L(ibens) A(nimo) P(osuit) [33].

---

[30] *ILER*. 897; *RPH*. 93; *CIL*. II 2539

[31] *RPH*. p. 123.

[32] *ILER*. 912. En *CIL*. II 2574 se lee *Merito*

[33] Pierre LE ROUX & Alain TRANOY: "Rome et les indigenes dans le Nord-Ouest de la Peninsula Iberique. Problémes d'epigraphie et d'histoire", *Melanges Casa Velazquez*, XIX, 1975. El ara apareció al SO. de la villa actual en unos sondeos realizados en el cuartel de Maximinos, en la zona situada entre la villa romana y el río.

Ya hemos visto formas semejantes cuando estudiamos un epíteto de *Cosus*: *Semnus*. Esta forma es semejante al derivado irlandés *Senoch*, *Senach* o abret. *Henocus* y como ya vimos se forma a partir de la raíz **sen-* "viejo" [34] y puede estar indicando el aspecto externo de la divinidad soberana en su faceta sombría. Creemos que esta idea se puede avalar a partir de la reciente interpretación realizada de un ara procedente de Soutinho, freguesia de Pena Verde, Concelho de Aguiar da Beira (Beira Alta, distrito da Guarda), Portugal [35]. El ara, labrada apenas en una cara ofrece tan sólo lo que parece ser un teónimo:

SENIO COR...

Si esta lectura resulta cierta estaríamos nuevamente ante un derivado de la raíz **sen-* "anciano, viejo". En relación a la siguiente palabra, si es un epíteto debemos pensar sin duda en **kor* "ejército", salvo que, como indica Encarnaçâo sea el nombre del dedicante [36].

VIII.2. MARTE ACOMPAÑADO DE EPITETOS INDIGENAS.

VIII.2.1. MARS BORUS.

La epigrafía referente a esta divinidad es muy escasa. Contamos con una ara que apareció en Monsanto, (Beira Baixa, distrito de Castelo Branco), Portugal, y en la actualidad se encuentra en el Museo de S.Dámaso en Idanha-a-Velha [37] y con otra, que hasta la actualidad había sido mal interpretada y que procede de Castelo Branco [38].

VIII.2.1a

---

[34] Holder 2, col. 1464-1500.

[35] Actualmente se encuentra en la Casa da Via Sacra, en Viseu según pudimos comprobar. La nueva lectura es de Fernando Patricio CURADO al que le agradecemos la información.

[36] *DIP*. 189.

[37] *DIP*. p. 223 ss.

[38] La segunda ara que pensamos está dedicada a *Mars Borus*, es la que ha sido interpretada por José Manuel Garcia como dedicada al supuesto dios *Aratribo*. El examen directo del ara nos confirmó aquello que la fotografía que adjunta a su trabajo muestra: En la linea 1 existen muchas más letras de las que este autor indica. Ofrecemos pues nuestra lectura personal.

L.C.O./ MAR/TI / BORO / A.L.V.S.

VIII.2.1b

MARTI BO/RO VER/NACVLVS /.../...

La semejanza del epíteto que aquí califica a Marte con el dios *Bormano / Borvo / Bormo*, que en la Galia se relaciona con Apolo, llamó ya la atención de D. Fernando de Almeida en el año 1962 [39]. No consiguió el autor, sin embargo, llegar a entender la razón de vincular Marte con *Borbo*, cuando generalmente, éste último, está asociado a fuentes medicinales. Los investigadores posteriores no intentaron siquiera dar el mínimo paso, tras el buen inicio realizado por D. Fernando [40].

Al aproximarnos al mundo galo, en donde es adorado *Borbo* [41], observaremos que éste dios no sólo se manifiesta como un dios de la medicina sino que, en ocasiones,aparece caracterizado como un guerrero [42]. Este problema ha sido resuelto magistralmente por Françoise LE ROUX al reivindicar que el análisis de la figura del Apolo céltico no puede realizarse aisladamente, es decir, ni prescindiendo del resto de los epítetos ni olvidándose de la literatura céltica insular [43]. Los epítetos galos nos muestran a un dios con connotaciones solares, vinculado a la juventud (y por tanto al mundo de la iniciación) y relacionado directamente con la tribu, cualidades nunca asequibles a un dios menor.

---

39 "Aras inéditas Igaeditanas, dedicadas a Marte", *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, III serie, nº 6, 1962.

40 Nos referimos, por ejemplo a J.d'Encarnaçao, el cual en *DIP*. p.233 ss, se limita a recoger la opinión de D. Fernando sin intentar siquiera analizar la naturaleza del dios, es más ,cuando estudia unas páginas antes a *Bormánico* no hace ni una alusión a ésta "extraña " vinculación del dios con Marte y los trata como si fuesen dioses diferentes.

41 Ahorramos, por no fatigar, el desarrollo de la evolución lingüística de la raíz, común a las formas *Borus*, *Bormus*, *Bormanus*, *Borvus* etc. Tan sólo decir que proceden de la raiz indoeuropea **bhereu-* (: **bheru-* : **bhreu-* : **bhrú-*), alargamiento de **bher-* "hervir borbotear" (POKORNY *VWIS*. II, 167 ss.

42 Por ejemplo en el santuario de Vichy tal y como han analizado los profesores Paul y Max VAUTHEY: "Terre Franche. Officine de la ceramique rouge de Vichy (Allier). Borvo et le pantheon Gallo-Romaine" *Ogam*, XI, (6), 1964, p. 445-468. En este santuario la figura del dios tanto porta una copa borboteante como un escudo oval.

43 Es así que en Galia además de *Borbo*, derivado de una raiz que significa "hervir", "borboterar", lo que explica perfectamente su vinculación a las aguas termales, Apolo se denomina también: *Amarcolitanus* (el de la larga, el de la profunda mirada), *Atepomaros* (el gran caballero), *Belenos* (el brillante), *Bassoledulitanos (-litanus* = "claro", todavia no se ha logrado una etimología congruente de la primera parte), *Cobledulitalivus* (?), *Grannos* (se relaciona con el sol), *Livicus* (brillante), *Maponos* (joven hombre), *Mogounnos* (semejante al anterior), *Moritasgus* (el venido por mar), *Stannus/Siannus* (?), *Toutorix* (rey de la tribu), *Vindonnus* (el blanco), *Virotutis* (bienhechor de los hombres). Françoise LE ROUX: "Introduction à une étude de l'Apollon Gaulois",*Ogam*, XI, (2,3), nº.62, 1959, p. 216-226.

En la literatura irlandesa medieval este dios encuentra su homólogo en la figura de *Dianchet* dios-druida que encanta las aguas para curar a los guerreros heridos en combate [44].

A través de los análisis de Françoise LE ROUX podemos sabe, a ciencia cierta, que *Borvo* no es más que uno de los epítetos del Apolo céltico, que en Irlanda recibe el nombre de *Diancecht*. Este epíteto responde a las cualidades medicinales del dios, relativas al encantamiento de las aguas, y es preciso indicar que la medicina, en el mundo céltico, pertenece exclusivamente a los druidas, no es una actividad artesanal y, por tanto la divinidad que la ejerce es el "dios-druída". Sabiendo pues a donde nos lleva el epíteto *Borus*, que en Monsanto y Castelo Branco califica a Marte, podemos explicar perfectamente esta vinculación. En la Galia las razones de la asimilación de *Borvo* a *Apolo* se basan principalmente en que Apolo es un dios de connotaciones solares y con propiedades terapéuticas. Como veíamos, la *interpretatio* no era perfecta y en uno de sus santuarios las representaciones del dios eran vacilantes a la hora de escoger una iconografía. Los otros epítetos de Apolo en Galia de nuevo nos muestran alguna vinculación con la guerra (sobre todo aquellos que lo relacionan directamente con la tribu) y, la literatura irlandesa, nos relata la colaboración de *Diancecht* en la lucha llevada a cabo por los *Tûatha Dé Danann* contra los *Fomoiré*. Puesto que como druída tiene derecho de participar en la guerra. Es así que esta vinculación de *Borvo* con *Marte* es perfectamente congruente dentro del esquema de la religión céltica ya que el dios que en la Galia se oculta tras el nombre clásico de Apolo tiene relación con la guerra y es muy posible que para una mentalidad romana éste dios se parezca a Marte. Una divinidad perteneciente a la primera función tiene el derecho de actuar en la guerra, como ya vimos con anterioridad, sin por ello perder sus virtualidades de divinidad soberana; eso sí, actuando según sus características, es decir, la magia.

VIII.2.2. MARS CARIOCIECUS.

Epígrafe encontrado en Tuy en 1854.

MARTI CA/RIOCIECO./ L. HISPANI/VS. FRONTO / EX VOTO / SACRVM.

---

[44] En las batallas de Mag Tured tanto *Diancecht* como sus hijos giran alrededor de la fuente de *Glann* ("la pura", cuyo nombre se repite en el santuario de Glanum en Galia en donde es adorado Apolo *Borbo*), lanzando conjuros y arrojando las hierbas medicinales a las aguas. Los guerreros serán allí arrojados y, salvo que la herida hubiera alcanzado el cerebro, o les hubieran cortado la cabeza, los guerreros o curarán o resucitaran al día siguientes para poder volver al combate.

Ni la lectura ni la interpretación de este epíteto de Marte son tarea fácil [45]. No teniendo la seguridad de la lectura nos limitamos a recogerlo aquí como un exponente más de la relación entre Marte y diversos epítetos indígenas.

VIII.2.3. MARS SAGATUS.

Conocemos esta teónimo por una dedicación procedente de una lápida encontrada en Astorga en 1967, junto con otras ocho más, en unas obras realizadas en la muralla. El epígrafe no se dedica sólo a esta divinidad sino que suman un total de cinco:

> SERAPIDI / SANCTO / ISIDI MIRONYMO / CORE INVICTAE / APOLLINI / GRANNO / MARTI SAGATO / IVL(ius) SILVANVS MELANIO / PROC(urator) / AVG(ustorum duorum) / V(otum) S(olvit) / [46]

Este epíteto de Marte es un derivado de *sago-s*, nombre dado a la ropa típica de los celtas. El hecho de que Marte sea apodado "el del Sago", "el que (lleva) el sago" es una indicación de que el voto no es realizado al Marte romano sino al indígena.

VIII.2.4. MARS TARBUCELUS.

Este epígrafe procede de Montariol, Braga y es citado por Tranoy como siendo inédito y conservado en el Museo del Seminario de Braga. Es una dedi-

---

[45] Continuamente ha sufrido revisiones en su lectura desde *Cailiocieco*, *Cariocieco* o *Capriocieco* y, en lo tocante a su interpretación, Leite (*Rel.* II, 306-307) pensaba que se debia partir de **korio* pues era "una idea que convenia a un dios de la guerra". Ramón MENENDEZ PIDAL en "Mars Cariociecus", *Boletin de Filologia*, T. XII, (3-4), Lisboa, 1951, pp.225-227, opina que el teónimo tenía un valor originario de adjetivo y que se deberia interpretar a partir de la base prerromana *cario* "piedra" que genera topónimos como Carioca, Quiroga, Queiruga etc de donde deduce que *Mars Cariociecus* era "el Marte de Carioca".

[46] Antonio GARCIA y BELLIDO: "Lápidas votivas a deidades exóticas halladas recintemente en Astorga y León", *BRAHª.*, 163, 1968, pp. 196 ss. Id.: "El culto de Serapis en la Peninsula Ibérica", *BRAHª.*, 139. 1956. *Anneé Epigraphic*, 1968, 230. Generalmente la presencia de una dedicación a *Apolo Grannus* en Astorga era explicada en función del dedicante del ara consagrada: *Iulius Silvanus Melanio* que había sido *procurator argentiarum* en una provincia danubiana, posiblemente en una fecha anterior a su cargo de *Procurator Augustorum Provinciae Hispanae Citerioris*. En su anterior destino habria conocido a dicha divinidad. Si bien esta hipótesis puede ser cierta y ser en definitiva aplicada también a *Marte Sagato*, también debemos pensar que estamos en una época de permisividad y sincretismo en relación a los cultos indígenas y es posible que esta ara no sea más que un ejemplo de esta actitud.

cación colectiva realizada por los bataneros de la región de Braga. También la cita Albertos en relación a un *castelum Tarbu* [47]. Si la segunda parte del epíteto ha sido ya relacionado por Albertos con la serie de los topónimos *Ocelum* la primera parte creemos se debe relacionar con el nombre del toro [48]. Dependiendo de como interpretemos *Ocelum*, el epíteto de Marte tendrá una connotación topónimica o soberana [49]. No es nada nuevo por otra parte la relación de la guerra el toro y la soberanía, tal y como hemos tenido ocasión de comprobar.

VIII.2.5. MARS TILENUS /TELLENUS.

En los Villares, León, en las proximidades del Monte Teleno apareció una placa argéntea ovalada en la que está grabado:

MARTI / TILENO

Asimismo, en Viloria, Orense, apareció un ara en la que *Tillenus* se muestra como un sustantivo propio:

TILLENO / Q(uintus) IVL(ius) TIRO(nus) / V(otum) S(olvit) L(ibens) M(erito) [50].

Es muy posible que esta vinculación que se da entre este dios *Tillenus* y el monte que lleva su nombre sea semejante a la que unía a *Reua Laraucus* al Monte Larouco. No sabemos cual es la raíz que explica a *Tillenus* aunque quizás estuviesamos de nuevo ante un tema de geografía mítica.

---

[47] *La Galice Romaine*, p. 304; M.Lourdes ALBERTOS FIRMAT: "A propósito de algunas divinidades Lusitanas (*2.Arantius Ocelaecus*, *Arantia Ocelaeca*) y el elemento toponimico *Ocelum*", *Simbola Ludovico Mitxelena Oblatae*, Vitoria, 1985, p. 472.

[48] W-Pok. 1, p.706-713 (<* *téu t@u tû* con alargamiento en *-r*): galo *tarvos* (*Tarvos Trigaranos*), mir. *tarb* (*tarbfés*: festín del toro: ritual de elección real); cimr. *tarw*.

[49] A saber "el altozano del toro" lo que nos ofrecería un teónimo eponimizado : "Marte del altozano del toro", o quizá, y nos inclinamos más por esta versión, "Marte Toro Supremo, Elevado", entendiendo *Ocelum* como una connotación de soberanía.

[50] Véase Angelines PENAS TRUQUE "Los dioses de la Montaña" en J.C. BERMEJO BARRERA, *Mitologia y Mitos de la Hispania Prerromana*, 2, Madrid, 1986, p.117-140 en donde además de realizar un análisis de estos dioses se recoge toda la bibliografía anterior.

VIII.3. CONCLUSIONES.

De una forma somera hemos examinado una serie de divinidades aisladas que a lo largo del área que analizamos, se vinculaban de alguna manera con la guerra. Aunque el análisis no ha sido demasiado exhaustivo, es posible ver como se repiten una serie de trazos que ya se habían perfilado con anteridad en las divinidades de esta zona.

Encontramos en alguna ocasión repetición de las raíces que ya hemos tratado anteriormente como por ejemplo *Brigus* "el fuerte, el valeroso", que aparecía con frecuencia vinculada a *Bandua*. Dentro de este grupo de calificativos que ensalzan el vigor físico y el valor guerrero encontramos a *Neto* "el héroe" y a *Netacis Veilebricae*, este último vinculado a una comunidad. Alusión directa a los combates la encontramos en *Bodus* "el triunfo, la victoria", mientras que la vinculación con los grupos humanos formados para el combate aparece en *Coronus* "jefe de las tropas". La faceta de magia, la parte siniestra podemos encontrarla en *Laebus* "el torcido" y, por último, la plasmación de la guerra dirigida desde lejos que corresponde únicamente al rey toma cuerpo en *Rego*. Es muy posible que existan muchos otros "teónimos" cuyo significado se nos escape pero, en principio los que aquí hemos recogido creemos reproducen un esquema congruente sobre la concepción de la guerra, y, por otra parte que encaja perfectamente con la que hasta ahora hemos visto.

Un grupo más problemático es el constituído por los teónimos compuestos de un nombre indígena y otro romano pues, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, la *interpretatio* romana no es siempre muy acertada. El ejemplo más claro es la *interpretatio* de *Borus*, las otras, salvo *Mars Tarbucelus* que nos repite la vinculación del guerrero con el toro y con la soberanía, son todavía difíciles de comprender.

REFLEXION FINAL

La conclusión primera y más importante que podríamos extraer de este trabajo es que no es posible estudiar los dioses de manera aislada porque la imagen que nos ofrecerían estaría absolútamente alejada de la realidad histórica, y nunca llegaría a ser completa. Hemos tenido ocasión de comprobar hasta que punto el verdadero carácter de una divinidad se define a través de las relaciones que establece con el resto de las divinidades de su panteón. El análisis conjunto de *Bandua, Cosus, Nabia* y *Reua* nos permite trazar un esbozo sobre la forma de concebir la guerra que tenían los habitantes del área lusitano-galaica en época prerromana. El estudio aislado de cualquiera de ellos no daría acceso a las relaciones existentes entre la guerra y las comunidades ni a los estrechos vínculos que hallamos entre la guerra y la soberanía, indispensables para el buen funcionamiento de una sociedad guerrera. Así comos los dioses cobran sentido dentro de un esquema religioso concreto, no podemos olvidar que la existencia de determinadas estructuras religiosas nos permite extraer consideraciones globales sobre la organización de la sociedad.

En el área lusitano-galaica la epigrafía de época romana atestigua el culto a una serie de divinidades prerromanas que mantienen una determinada vinculación con la guerra, pero concebida ésta bajo uno parámetros concretos y matizados según cada divinidad.

El primero que hemos analizado ha sido *Bandua*, generalmente conocido como "grupo *Band-*", y que había sido interpretado como una divinidad protectora de las comunidades y semejante a una Tyché ciudadana. La realidad, según vimos, es que *Bandua* sí se vincula a determinadas comunidades, tal y como reflejan algunos de sus epítetos, pero su carácter trasciende más allá de la mera salvaguarda de un grupo humano.

El significado de su nombre a través de la raíz indoeuropea **bhend* "atar, ligar" nos traslada a la **simbología de los lazos mágicos**, común a todos los pueblos indoeuropeos y nos situa a la divinidad en el seno de la primera función soberana, en su aspecto sombrío. Este tipo de divinidades actúa en la guerra a través de la "magia de los lazos" que adopta diversas formas según las distintas divinidades y según a que pueblo indoeuropeo pertenezcan. Dentro del mundo celta debido al predominio de la clase sacerdotal sobre la guerrera, la divinidad

soberana en su aspecto sombrío -*Ogmios*- desempeña el doble papel de guerrero-mago que dirige la guerra sin hacerla y de campeón solitario realizador de heroicas hazañas. Este hecho se verá traducido en la vida social por la posibilidad que tienen los druídas de actuar en la guerra, ya sea como druídas o como guerreros.

La relación de *Bandua* con la guerra viene indicada por una doble serie de epítetos: los que le atribuyen cualidades relativas al vigor guerrero, a la fortaleza física y los que lo vinculan directamente con la batalla, bien sea por alusión al combate o bien por que indican un simbolismo guerrero. Ahora bien, este especial tipo de divinidades de los lazos se caracteriza por conducir (o llevar atados) tras de sí a un grupo humano lo que, sí por una parte, implica un caracter psicopompo de estos dioses -natural por otra parte en divinidades guerreras-, por otra se traduce en la constitución de grupos humanos que se vinculan a estos dioses formando cofradías.

Los *berserkir*, los *lupercos*, o los *fianna* son ejemplos de estas cofradías cuya principal característica será la suprema fidelidad al dios con el que se identifican y al jefe que los dirige. La vinculación de *Bandua* a comunidades humanas -que se trasluce en los epítetos que denotan el nombre de una comunidad y en la única representación de la divinidad-, se puede matizar hasta el extremo que podríamos pensar en ellas como en posibles cofradías de guerreros. Por una parte porque el carácter guerrero de *Bandua* es evidente que condiciona al tipo de seguidores, y por otra porque pervive su culto en el seno del ejército romano vinculado a un grupo de *vexilla*.

Los grupos de guerreros que existieron en el área que nos ocupa, y que conocemos a través de las fuentes clásicas, presentan los rasgos de una cofradía de guerreros semejante a las que examinamos como vinculadas a las divinidades varunianas. Los mal llamados bandoleros lusitanos, poseen como única ocupación la guerra y la caza, llevan una vida austera con desprecio de dinero y placeres y guardan una exacerbada fidelidad a su jefe. Se asemejarán más a las cofradías de tipo celta porque no rompen los lazos con la sociedad sino que, aún llevando una vida antisocial conservan bastantes puntos de unión con ella como son las vinculaciones territoriales, los lazos familiares y las reuniones de tipo religioso-administrativo.

Con el **segundo** dios que analizamos, -*Cosus*-, se completa y confirma a la vez el esquema que la interpretación de *Bandua* nos indica: la existencia de cofradías de guerreros de tipo indoeuropeo. En *Cosus*, al igual que en *Bandua* se aprecian, a través de sus epítetos, rasgos que lo vinculan a la guerra, al vigor físico y al mismo tiempo al aspecto sombrío de la divinidad de la guerra varuniana. Pero si en *Bandua* se destacaba el rasgo de relación con comunida-

des de guerreros, en *Cosus* se hacen patentes unos conceptos de geofrafía sagrada que en *Bandua* tan sólo conocíamos casi de refilón y que se completarán en *Reua*.

La vinculación de *Cosus* a un *nemeton* así como la confirmación de este hecho por su epíteto *Oenaecus*, nos permite empezar a relacionar las informaciones que estaban suministrando la geografía sagrada y las fuentes clasicas con un hecho concreto: la celebración de reuniones-fiestas, de asambleas, en el seno de las comunidades de guerreros, al igual que se celebraban en Germania, Irlanda etc.

Es muy posible que todas esas huellas cada vez más abundantes de "posibles santuarios prerromanos" sean estos centros de reuniones religiosas y administrativas que aludimos [1]. Asimismo no debemos olvidar que en el mundo céltico estas reuniones se celebraban en el límite entre varios pueblos, en tierra de nadie y, entre otras cosas, en estos actos se destacaban los límites de las tierras pertenecientes a cada grupo; quizá sea posible relacionar este hecho con los pactos de hospitalidad que, celebrados entre grupos indígenas, son grabados en grandes rocas [2]. Como muy bien señaló Françoise Le Roux toda gran piedra no es un *Oenach*, pero en todo *Oenach* existió una gran piedra señalando el centro primordial [3]. En estos centros de reunión religiosa y jurídica se celebraban al mismo tiempo, como ya hemos señalado, ferias y trueques. Por otra parte, es interesante señalar que el hecho de que los santuarios sirvan de lugar de reunión para efectuar cambios económicos, está atestiguado en sociedades típicamente guerreras [4].

---

1. Nos referimos concretamente a los indicados por A.RODRIGUEZ COLMENERO como tales en *Galicia Meridional Romana*, Deusto, 1977, pp 318-327. Casi todos consisten en una gran roca en la que han sido hechas escalinatas, grabados o piletas de comunicación etc. Es de destacar el caso del Castro de Novás en donde alrededor de una gran peña aflorante aparecieron vestigios de haber existido algún tipo de cierre asi como una escalera practicada en la roca. En la excavación que se realizó alrededor, aparecieron: un mazo granitico, y un caldero de Bronce.

2. Un caso muy interesante: A. Rodriguez Colmenero: "Los Divoi y Devai Icemicoi, receptores de un posible pacto entre dos nuevos grupos gentilicios de la Galicia Romana.", *1ª Reunión Gallega de Estudios Clásicos*, pp. 141-151.

3. "Le Celticum d'Ambigatus et l'Omphalos gaulois. La royauté suprême des Bituriges", *Ogam*, XIII, (1), 1961, pp. 159-184.

4. Ver al respecto el trabajo de Francisco BENET: "Mercados explosivos: las tierras altas bereberes ". en Kar POLANYI & Conrad M. ARENSBERG & Harry W. PEARSON: *Comercio y Mercado en los Imperios Antigüos*, Barcelona, 1976, (Nueva York 1957), pp. 237-264. En algunos casos, antiguos mercados de este tipo pudieron dar lugar a concentraciones urbanas posteriores, éste seria el caso del *Forum Gigurrorum* conocido por Tolomeo. Acerca de él véase Adolf SCHULTEN: *Los Cántabros y los Astures y su guerra con Roma*, Madrid, 1892, p. 129. Ver también A. Rodriguez Colmenero: *Galicia M. R*, en la que este autor situa el *Forum Bibalorum* en el Monte Búbal, proximo a Medeiros y, en este lugar "no se descubren dentro de sus recintos señales claras de un nutrido habitat, salvo una construcción de base circular y unos doce metros de diámetro. Pero las imponentes murallas flanquea-

Las dos divinidades femeninas que analizamos *Nabia* y *Reua* completan nuestro estudio que descubre en las divinidades de la guerra, adoradas en el área galaico-lusitana una estrecha vinculación con la soberanía.

En la diosa *Nabia* volvemos a encontrar la reiterativa adscripción a comunidades humanas, reflejada tanto en los epítetos como en el monumento da Quinta do Idolo. Sin embargo el epíteto *Corona* no deja dudas sobre el tipo de grupos humanos que solicitan la protección de *Nabia*. Formado con el mismo proceso de composición que el empleado para designar a los jefes de un determinado grupo, es idéntico en todos sus elementos a un epíteto de *Odhinn*, utilizado para designarlo en cuanto que jefe de las tropas, teniendo en cuenta que *Odhinn* es la divinidad de la que dependen los *bersekir*. A esta concepción de la guerra entendida en el seno de cofradías de guerreros que se agrupan en torno a una divinidad con la que se identifican, la diosa *Nabia* va a aportar un matiz que completará *Reua*: la concepción del más allá y su relación con las divinidades de la guerra.

Hemos visto como los *fianna* mantenían una relación constante con las diversas entradas al Más Allá, por una parte, porque en sus correrías es fácil que encuentren esas puertas, por otra, por que sus matrimonios son en muchas ocasiones con mujeres del *sid*. Una de las formas de entrada al Más Allá, como vimos, son los ríos y con ellos se relacionan las divinidades de la guerra en su papel de psicopompas. Además de ayudarnos a entender la relación de las divinidades de la guerra con hidrónimos, esta concepción quizás nos ofrezca una pista a la hora de interpretar los famosos hallazgos de espadas en los ríos, lagos y fuentes.

Los pequeños rasgos que van apareciendo a lo largo de la exposición sobre algún concepto de geografía sagrada, culminan con la figura de *Reua*. Con un nombre cuyo significado es idéntico al de la diosa irlandesa *Macha* "llanura, campo (de combate)", sus epítetos parecen confirmar esta relación con la guerra y asi, nos transportan al terreno de la soberanía guerrera. Hemos tenido ocasión de comprobar como en el mundo celta el rey es extraído de la clase guerrera y asciende hacia la sacerdotal, sabemos que es imprescindible que establezca una alianza con la soberanía femenina, con la tierra, ya que es en ella en donde reside la auténtica soberanía. Este matrimonio mítico lo encontramos en la multitud de divinidades emparejadas que se representan en la imaginería galoromana, en la soberana adúltera de las leyendas artúricas [5] y quizá sea así como debamos

---

das por torreones aún perceptibles, y una especie de ciudadela o fortaleza interior ubicada en un pequeño promontorio natural que se yergue en la parte occidental del circuito hablan, bien a las claras, de la importancia de este lugar,..." (p. 93)

[5].Estas leyendas en las que la cristianización influyó bastante más que en las irlandesas, no han sabido interpretar la idea de la soberanía que no pertenece a ningún marido concreto sino al rey gobernante y sólo en el momento de su ascenso al grado real.

interpretar el hecho de que Jupiter porte en alguna ocasión el mismo epíteto que *Reua* o que *Reua* reitere epítetos de aparente carácter masculino [6]. Nos encontramos, pues, con la divinidad soberana femenina en su advocación de guerrera. Ahora bien la relación con la guerra que demuestra *Reua*, pensamos es muy semejante a la que puede encarnar *Nabia* puesto que si en Nabia podíamos encontrar la entrada a los infiernos a través del agua, la llanura es una forma de denominar al más allá.

Reua y la "llanura del combate" cierran el esquema sobre las comunidades de guerreros ya que las reuniones de tipo religioso-administrativo de estas comunidades, se celebraban, como ya dijimos en un lugar que poseía una características muy concretas:

- Solían coincidir con los espacios de linde entre tribus, -por lo que no es extraño encontrar en antiguos *Oenach* los marco territoriales-, razón que contribuía al mantenimiento de tregua durante la celebración debido al caracter de "tierra de nadie" que tenía el lugar.

- Eran instituídos en recuerdo de un guerrero o personaje importante muerto y su única diferencia con respecto de los funerales es que en ellas no se derrama sangre.

- La más importante fiesta del mundo celta el *Lugnasad* fue instituída por *Lug* en recuerdo de su madre nutricia *Tailtiu* "la tierra" y era semejante a la celebrada en *Carman*. *Carman* era un lugar lleno de tumbas como resultado de una batalla.

Si a estos datos unimos que el simbolismo más importante sobre el mundo del Más Allá es la llanura, designada con la misma voz que el teónimo perteneciente a la diosa soberana, *Macha*, pensamos que se puede trazar un esquema congruente en el que el campo de batalla (*Mag*), designa también al Más Allá (*Mag Meld*) y, evidentemente, la diosa de la guerra es una diosa de los muertos. Asimismo es en estos campos -símbolos del más allá - en donde tuvieron lugar hazañas de guerra, en los que los guerreros realizan sus fiestas conmemorativas.

El estudio de la geografía sagrada puede ser de gran ayuda para establecer esos lugares de reunión y celebración de los que ya tenemos trazos tanto en las fuentes clasicas como en los datos que la arqueología ofrece [7].

---

[6].Hipótesis que creemos se ve confirmada en el hecho de que epiteto que acompaña a Jupiter, es posible explicarlo a partir de una raíz con un significado también mitológico: *Laraucus* <* *plaro-s* "llano, plano".

[7]. Ya que en esta zona no sólamente existen topónimos como *nemeton* sino también, por ejemplo, dentro de este esquema entraria también el *Castellum Meidunio* (*CIL*. II 2520 Cadones, Celanova. Orense.) (fortaleza del Medio).

Pensamos pues que el análisis conjunto de este grupo de divinidades ofrece una visión congruente sobre cual era la concepción de la guerra y de los dioses que se vinculaban a ella en el área galaico-lusitana. En principo nos informan sobre una guerra de tipo heróico y mágico, concebida en el seno de cofradías de guerreros de tipo indoeuropeo, dedicados al ejercicio de la guerra como única ocupación. Estas cofradías poseían una organización interna y obedecían a un líder con unos profundos lazos de fidelidad, al igual que se identificaban con el dios al que elegían como patrono. Como síntoma de esta organización interna así como de los lazos exitentes entre diversas cofradías, tenemos constancia de la celebración de un específico tipo de asambleas con carácter vario: religioso, festivo, económico, administrativo etc. al igual que se celebraban en el seno de las diversas cofradías indoeuropeas.

Estas cofradías de guerreros es muy posible que sobrevivieran en época romana en el interior del ejército, en el que estaba contemplado el hecho de englobar a un grupo de guerreros agrupados en torno a su jefe indígena. Estos grupos de guerreros conservaban dentro del ejército sus costumbres, religión etc y su nivel de integración en el interior de ejército era mínimo.

Para finalizar diremos que es muy posible que con este tema de la existencia de cofradías de guerreros en el área lusitano-galaica, haya que vincular a las específicas organizaciones gentilicias que se dieron en esta zona. No es este el lugar para analizar estas organizaciones porque nuestro propósito era únicamente estudiar una serie de fenómenos religiosos. Queremos dejar tan sólo una vía de investigación para el análisis de esas organizaciones bajo otra perspectiva que, recogiendo los resultados logrados hasta el presente los iluminase con los datos que el estudio de la Historia de las Religiones y las ideologías puede aportar para el enriquecimiento de la Historia de la Antigüedad.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

A.

-M.Lourdes ALBERTOS FIRMAT: "A propósito de algunas divinidades Lusitanas (2. *Arantius Ocelaecus, Arantia Ocelaeca*) y el elemento toponimico *Ocelum*". *Simbola Ludovico Mitxelena Oblatae* Vitoria 1985 pp. 469-494.

Id.: "Nuevas divinidades de la Antigua Hispania". *Zephyrus* 3, 1952, pp.49-63.

Id.: "Nuevos Antropónimos Hispánicos". *Emerita* XXXII, (2), 1964, pp. 239-240; XXXIII, (1), 1965 pp.109-143.

Id.: *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*. Salamanca 1966.

Id.: "Alava Prerromana y Romana. Estudio Linguistico", *Estudios de Arqueologia Alavesa* 4, 1970 pp. 107-223.

Id.: "Nuevos Antropónimos Hispánicos (2ª serie)", *Emérita* XL, (1), 1972, pp.1-29; XL, (2),pp. 287-318.

Id.: "El culto a los Montes entre los Galaicos, Astures y Berones. Algunas deidades más significativas", *Estudios de Arqueologia Alavesa* 6, 1974, pp.147-157.

Id.: "La Onomástica de la Celtiberia", *Actas del II Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Peninsula Ibérica*,.(Tubingen 1976), Salamanca 1970.

Id.: "Organizaciones Suprafamiliares en la Hispania Antigua", *Studia Arqueologica* 37, Valladolid 1975.

Id.: "Perduraciones indígenas en la Galicia Romana: los castros las divinidades y las organizaciones en la epigrafia", *Actas del Coloquio Internacional del Bimilenario de Lugo*, Lugo 1977, pp. 17-26.

Id. : "La Onomástica Personal Indígena del Noroeste Peninsular (astures y galaicos)", *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, 5-8. (Lisboa, Noviembre 1980), Salamanca 1985 pp.255-310.

-M. Lourdes ALBERTOS & M. PIRES BENTO: "Testemunhos da ocupaçâo romana na regiâo de Meimoa (Beira Baixa)", *XIV Congreso Arqueológico Nacional*, Vitoria pp. 1197-1208.

-Fernando. de ALMEIDA: "Mais divindades lusitanas do grupo Band", *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, IIIª ser., nº.9, 1965, pp.19-31.

-Felipe ARIAS VILAS & Patrick LE ROUX & Alain TRANOY: *Inscriptions Romaines de la Province de Lugo*, Paris 1979

B.

-Guy BARRUOL: "MARS NABELCUS ET MARS ALBIORIX", *Ogam, Revue d'Etudes Celtiques* XV, (4-5), Jul-Sep. 1963, pp 345-368.

-Johann Jakob BACHOFEN: *El Matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y juridica*. Madrid 1987 (Traducción del original y edición de Mar LLINARES GARCIA).

-C.Hernando BALMORI: "Sobre la inscripción bilingüe de Lamas de Moledo", *Emerita* 3, 1935, pp.77-119.

-Miguel BELTRAN LLORIS: "Aportaciones a la epigrafia y arqueologia romana de Cáceres", *Cesaraugusta* 1975, pp. 19 ss.

-Francisco BELTRAN LLORIS: "Un espejismo historiográfico. Las «organizaciones gentilicias» Hispanas", 1er. *Congreso Peninsular de Historia Antigua*,.Santiago de Compostela, (Julio 1986) 1988. Vol. II, pp.197-239.

-Fernad BENOIT: *L'héroisation équestre*, Publications des Annales de la Faculté des Lettres, Aix-en-Provence, Nouvelle série nº7 1954.

-Emile BENVENISTE: *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid 1983 (del original: *Le Vocabulaire des institution indo-européens*, Paris 1969).

-José Carlos BERMEJO BARRERA: *La sociedad en la Galicia Castreña*, Santiago de Compostela 1976.

Id.: *Introducción a la sociologia del mito griego*, Madrid 1979.

Id.: "Variaciones sobre el tema de la Centuria", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXI (93-94-95), Santiago de Compostela, 1978-1980.pp.95-116.

Id.: *Mitologia y Mitos de la Hispania Prerromana* 1, Madrid 1984.

Id.: "Los dioses de los Caminos", *Mitologia y Mitos de la Hispania Prerromana* 2, Madrid 1986, pp.193-231.

Id.: " La guerra de los Bárbaros y Marte Cosus " en *Mitologia y Mitos de la Hispania Prerromana* 2. Madrid 1986.pp. 87-106.

Id.: "Religión Micénica y religión griega: Problemas metodológicos", *Gallaecia* 8 (en prensa)

-Antonio BLANCO FREIJEIRO : "Pátera argêntea com representação de uma divindade lusitana". *Revista de Guimarães* LXIX, Guimarães 1959, pp. 454 ss.

-José M. BLAZQUEZ MARTINEZ: "Aportaciones al estudio de las religiones Prerromanas de Hispania", *Archivo Español de Arqueologia* XXX, 1957, pp. 15-85.

Id.: *Religiones Primitivas de Hispania*' T.I, Roma 1962.

Id.: "Ultimas aportaciones al estudio de las religiones Prerromanas de Hispania", *Homenaje a Antonio Tovar*, Madrid 1972.

Id.: *Diccionario de las Religiones prerromanas de Hispania*, Madrid 1975.

Id.: *Primitivas Religiones Ibéricas*. T.II *Religiones Prerromanas*, Madrid 1982.

Id.: "Sincretismo en la Lusitania Romana", *Primeras Jornadas sobre Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*, Cáceres, (Marzo 1984), 1986, pp.7-14.

Id.: "Nuevos teónimos Hispanos. Addenda et corrigenda V", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueologia*, 13-14 (en Homenaje al Prof. Gratiniano Nieto) Vol II, Madrid 1986-1987, pp. 141-161.

Id.: "Recientes aportaciones a las Religiones Primitivas de Hispania (addenda et corrigenda), *Athlon Satvra Grammatica in honorem Francisci Adrados*, Vol. II p.69-84 Madrid 1987.

-A.BOUCHE-LECLERQ: *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, Paris 1982.

-BOUZA BREY: "A deidade Galaica Cusuneneoeco" Separata de "*O Concelho de Sto. Tirso. Boletin Cultural da Câmara Municipal de Sto. Tirso*. Porto.

-BOUZA BREY & FUENTES CANAL & FDZ.- OXEA: "A Eirexa de Santa M. de Mixós e as suas aras romanas", *Seminario de . Estudos Galegos* 1928.

-Jean Louis BRUNAX: *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Editions Errance, Paris 1986

C.

-Proinsias Mac CANA: *Celtic Mithology*, England, Middlesex 1970

-R.CAGNAT s.v. "Vexillarius-Vexillatio" en DAREMBERG & SAGLIO, *Dictionaire des Antiquités grecques et Romaines*. T. V.2, p.776 ss.

-Francisco CALO LOURIDO & Xosé Carlos SIERRA RODRIGUEZ: "As orixes do castrexo no Bronce Final", *Estudos de Cultura Castrexa e Historia Antiga de Galicia*, (I.C.E.), Santiago de Compostela 1983 .

-Proinsias Mac CANA: *Celtic Mithology*, England Middlesex 1970.

-Mario CARDOSO: *Catálogo do Museu de Guimarães. Seccção lapidar*, Guimarães 1972.

-Paula CARVALHO: "Arula votiva de Aguada de Cima", *Ficheiro Epigráfico* 16 (Suplemento de *Conimbriga*), 1986 (inscripción nº70).

-Jackeline CHAMPEAUX: *Le Culte de la Fortune à Rome et dans le monde Romain des origines à la mort de Cèsar.I Fortune dans la religion archaïque*, Ecole Française de Rome. Palais Farnese 1982.

-Vincenzo COCCO: "<Flumen Banduge> Contributo allo studio dell'ambiente linguistico prelatino della lusitania", *Revista Portuguesa de Filologia* VIII, 1957.

-Angel CUENCA ANAYA: "Un conjunto epigráfico en Villarrodrigo (Jaén)", *Habis* 1, 1970 pp. 199-203.

-Fernando Patricio CURADO: "Aras a *Laepus* procedentes de Pousafoles, Sabugal. (*Conventus Scallabitanus*)", *Ficheiro Epigráfico* (Suplemento de *Conimbriga*), 7 Universidade de Coimbra, 1984. pp 8-12.

Id.: "Ara votiva de Longroiva (Meda) (Conventus Scalabitanus), *Ficheiro Epigráfico* 11 (Suplemento de *Conimbriga*) 1985, N.44.

Id.: "Ara votiva de Furtado", *Ficheiro Epigráfico* (Suplemento de *Conimbriga*) 17, Universidade de Coimbra 1986.

Id.: "Inscrição rupestre da Aldeia da Ponte", *Boletin Municipal de Sabugal*, Guarda 1, nº4 .

Id.: "As inscições indigenas de Lamas de Moledo (Catro Daire) e o Cabeço das Fraguas, Pousafoles (Sabugal): - duas teogonias, diferente etnogénese?" Comunicación presentada al *1º Coloquio Arqueológico de Viseu*, 28 Abril-1 Mayo 1988 (inédito).

D.

-A.DEBRUNNER & A. SCHERER & O. HOFFMAN: *Historia de la lengua griega*, Madrid 1973 (Berlin 1969).

-Marcel DETIENNE: "Le navire d'Athena", *Revue d'Histoire des Religions*, Tome CLXXVIII, nº 2, 1970 pp. 133-177.

Id.: "Athena and the Mastery of the Horse", *History of Religions*, 5-I, 1971, pp. 161-185.

Id.: "L'Olivier: un mithe politico-religieux", *Revue d'Histoire des Religions*, Tome CLXXVIII, nº1, pp.6-23.

-Marcel DETIENNE & Jean-Pierre VERNANT: *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Flamarion, Paris 1974.

-A. DIETERICH: *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Berlin 1913 (2º edición, 1905).

-Georges DUMEZIL: *Mitra - Varuna. Essai sur des representations indoeuropéenenes de la Souveraineté*, Presses Universitaires de France, Paris 1940.

Id.: *Servius et la Fortune Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Gallimard, Paris 1943.

Id.: *Les dieux des Indo-européens*, Presses Universitaires de France, Paris 1952.

Id.: *Les dieux des Germains Essai sur la formation de la religion scandinave*, Presses Universitaires de France, Paris 1959.

Id.: *Idées Romaines*, Paris 1969.

Id.: *Fêtes Romaines d'éte et d'automne. Suivi de dix questions romaines*, Paris 1975.

Id.: *Les dieux souverains des indo-européens*, Paris 1977.

-Paul-Marie DUVAL: *Les Dieux de la Gaule*, Presses Universitaires de France 1957.

E.

-José dos Santos d'ENCARNAÇAO: *Divindades Indigenas sob o Dominio Romano em Portugal. Subsidios para o seu estudo*, Lisboa 1975.

Id.: "Additamentum". *Conimbriga* XV, 1976 pp. 142-144 (añadido al articulo de F. BANDEIRA FERREIRA y J. MENDES DE ALMEIDA, "Uma árula a Banduaetobricus" en la revista citada, pp.139-142.).

Id.: "O conceito de Divindade Indigena sob o dominio romano na Peninsula Ibérica", *Actas do II Congreso Nacional de Arqueologia*, Coimbra 1971, pp. 347-351.

-Mircea ELIADE: *El Chamanismo y las formas arcaicas del éxtasis*, Mexico 1960.

-Angel ESPARZA ARROYO: "Sobre el límite de la Cultura Castreña", II *Seminario de Arqueologia del Noroeste Peninsular*, Santiago 1980-Madrid 1983, pp. 105-119.

-Arzel EVEN: "Vocabulaire Vieux-Celtique"(B), *Ogam. Revue d'Etudes Celtiques* IV, nº19, Marzo 1952.

Id.:"Vocabulaire Vieux-Celtique"(B), *Ogam* IV, nº22, Sept 1952.

Id.: "Vocabulaire Vieux-Celtique" s.v.: KAMULA-AS;KAMULOS-I, *Ogam* IV, n.22, Sep.1952, p.272.

Id.: "Notes sur le Mercure Celtique II. Le Demon Huccan", *Ogam* V, (1), Feb. 1953, pp.309-312.

Id.: "Sources Médiévales pour l'étude de l'Antiquité Celtique", *Ogam* IX, (1), 1957, pp 45-66.

-Arzel EVEN & Françoise Le ROUX: "Notes sur le Mercure Celtique", *Ogam* IV nº23, Oct. 1952, pp. 289-297.

F.

-Moreira de FIGUEIREDO: "Subsidios para o Estudo da Viação Romana das Beiras", *Beira Alta* XII, 1953, pp.153-206.

-Fidel FITA: "Nuevas inscripciones Romanas y Visigóticas", *BRAH* LXIV, 1914, pp.304-313.

G.

-José Manuel GARCIA: "Contributo para a compreensão das divindades do «grupo Band». - Uma nova ara", *Conimbriga* XVI, 1970.

Id.: *Epigrafia Lusitano-Romana do Museu Tavares Proença Junior*, Castelo Branco 1984.

-Luis A. GARCIA MORENO: "Infancia, juventud y primeras aventuras de Viriato, Caudillo lusitano."

-Antonio GARCIA Y BELLIDO: "COHORS I GALLICA EQUITATA CIVIUM ROMANORUM", *Conimbriga* I, p.29-40.

Id.: "Lápidas votivas a deidades exóticas halladas recientemente en Astorga y León", *BRAHª.*, 163, 1968, pp. 196 ss.

Id.: "El culto de Serapis en la Peninsula Ibérica", *BRAHª.* 139, 1956.

-Juan GIL: "Notas sobre el Lusitano", *Actas del III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Lisboa 1980-Salamanca 1985.

-Marija GIMBUTAS: *Bronce Age Cultures in Central Europe and Eastern Europe*, London 1965.

-Maria Cruz GONZALEZ RODRIGUEZ: *Las Unidades Organizativas indigenas del área Indoeuropea de Hispania*, Vitoria/Gasteiz 1986.

-Christian-J.GUYONVARC'H: "La maladie de Cuchulainn et l'unique jalousie d'Emer. Texte traduit du moyen-irlandais avec annexe et commentaire", *Ogam* X, (4-5), Jul. Oct. 1958 pp. 285-310.

Id.: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie gauloises et celtiques I.4. Gaulois EBURONES, EBUROVICES «(les combattants), les hommes de l'if»", *Ogam* XI, 1959, pp. 39-42.

Id.: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Celtiques et Gauloises V. Le problème du Borvo Gaulois: mot ligure ou celtique?". *Ogam* XI, (2-3), 1959, pp. 165-170.

Id.: "Les exploits d'enfance de Cuchulainn d'apres la version du TAIN BO CUALNGE du Livre de Leinster. Texte traduit du moyen irlandais", *Ogam* XI, (2-3), Ab-Jun. 1959 pp. 208-215; id. (4-5), Sep. 1959 pp. 325-335.

Id.: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Celtiques et Gauloises VI.17 *NEMOS, NEMETOS, NEMETON: Les noms celtiques du «Ciel» et du «Sanctuaire»". *Ogam* XII, (2-3), nº68/69, Ab-Jun., 1960, pp. 185-202.

Id.: "La mort de Cúchulainn. Textes traduits de l'irlandais", *Ogam* XIII, (3-4), Jul.- Sep. 1961, pp. 507-520; *Ogam* XIV, (4-5), Sep. 1962 pp.493-508; (6) Dic. 1962, pp. 625-633.

Id.: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques VIII.30. Gaulois ALAUNA ALON(N)A "la blanche, la brillante", *Ogam* XIII, (6), nº72, Dec. 1960, pp.458-462.

Id.: "MEDIOLANVM BITURIGUM. Deux éléments de vocabulaire religieux et de géographie sacrée", *Ogam* XIII, (1), 1961, nº73, pp. 137-158.

Id.: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XII. 46. L'anthroponime irlandais Setanta et les Setantii", *Ogam* XIV, 1962, pp. 592-598.

Id.: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XVIII.64. (Mars) ALBIORIX «Roi du Monde»", *Ogam* XV, (4-5), Nº88-89 Jul.-Sept. 1963, pp. 369-372. Id "Notes.. XVIII.65. (Mars) NABELCUS «Maître, Seigneur» ou «pointe central»", *Ogam* XV, (4-5), pp. 372 376.

Id.: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Celtiques et Gauloises XIX. 73. Mars RANDOSATIS", *Ogam* XVI, (1-3), En-Jun 1964, p.209.

Id.: "La Mort tragique de Enfants de Tuireann. Texte traduit de l'irlandais", *Ogam* XVI, (1-3), En-Jun. 1964, pp.231-256.

Id.: "Notes d'Étymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XX.76. Le nom des *Tricorii*", *Ogam* XVI, (4-6), 1964 pp. 29-31.

Id.: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XX.77. Le nom des *Triulatti* à propos d'une étymologie croisée", *Ogam* XVI, (4-6), 1964, pp. 431-435.

Id.: "La conception de Cúchulainn. Textes traduits du vieil-irlandais", *Ogam* XVII, (3-6), Jul.-Dic. 1965, pp. 363-391.

Id.: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XXV.103. Apollon VIROTUTES; irlandais *túath* et *túas*, breton *tus*; gallois et breton *tud*", *Ogam* XVIII, (3-4), nº105-106, pp. 311-331.

Id.: "La mort de Cúchulainn. Version A. Texte traduit du moyen-irlandais", *Ogam* XVIII, (3-4), Jun.- Ag. 1960, pp. 342-364.

Id.:"Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XXVIII.116. Irlandais *orc treith* "hijo de rey" céltique continental *ORC-*", *Ogam* XIX, (3-4), 1967, pp. 233-239.

Id.: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques 121. L'inscription du *Cabeço das Fráguas* (Portugal)". *Ogam* XIX, (3-4), 1967.

Id.: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XXVIII.133. Celtique comunn **Letavia*, gaulois *LETAVIS*, irlandais *Letha*; la porte de l'Autre Monde", *Ogam* XIX 1967, (5-6), pp.475-494.

Id.: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XXXII.157. Les VOLCAE celtiques, l'irlandais *olc* "mechant, mauvais", et le nom du *loup* en indoeuropeen", *Ogam* XXXI, (1-6), nº121-126, En-Dec. 1969, p.337-349.

Id.: "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XXXIII.166. Un terme du vocabulaire religieux antique et sa dechéance moderne; le nom du "barde" dans les langues celtiques: gaulois *bardos*, irlandais *bárd*, gallois *bardd*, cornique *barth*, breton *barzh*", *Ogam* XXII-XXV, 1970-1973, pp. 271 - 283.

Id.: *Textes Mythologiques Irlandais I* Volume I. *Celticum*, (Suplemento a Ogam), 11/1, Rennes 1978.

Id.: "NECTAN (*NEP-ONOS) ou le fils de la soeur", *Celticum* XV, pp. 378 ss.

-Christian-J. GUYONVAR'CH & Françoise LE ROUX: *La Civilisation Celtique*, Impresion especial de *Celticum* 24, (Suplemento de *Ogam-Tradition Celtique* T.30), Rennes 1978.

Id.: *MORRIGAN - BOBD - MACHA. La Souveraineté Guerriere de l'Irlande, Celticum* 25, Rennes (2ª Ed. Dec. 1983).

Id.: *Les Druides*, Ouest-France 1986.

-Christian-J. GUYONVARC'H & Françoise LE ROUX & Jord PINAULT: "Le calendrier gaulois de Coligny (Ain)", *Ogam* XIII, pp. 521-532 y 635-660.

H.

-Alfred HOLDER: *Alt-Celtischer Sprachschatz*, Leipzig 1904.

-Javier de HOZ: "La Religión de los pueblos Prerromanos de Lusitánia", *Manifestaciones religiosas en la Lusitania* (comunicaciones presentadas a las Primeras Jornadas sobre Manifestaciones Religiosas en la Lusitania celebradas en Cáceres los dias 29,30,31 de Marzo 1984) Cáceres 1986, pp.32-49.

-Ricardo HURTADO de SAN ANTONIO: *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas de Cáceres.*

L.

-Kurt LATTE: *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1976.

M.

-Julio MANGAS MANJARRES: *Esclavos y Libertos en la España Romana*, Salamanca 1971.

Id.: "Nueva Inscripción romana de San Esteban del Toral (El Bierzo, León)", *Memorias de Historia Antigua* V, Universidad de Oviedo, 1981, pp. 259-261.

Id.: "Dos inscripciones romanas inéditas de El Valle y Tedejo (El Bierzo, León)", *Memorias de Historia Antigua* V, Oviedo 1981, pp. 263-265.

Id.: "«Nueva» inscripción de San Pedro Castañero (El Bierzo León)", *Memorias de Historia Antigua,* Oviedo 1981, pp. 267-268.

-Julio MANGAS & J.VIDAL: "Nuevas inscripciones romanas de la provincia de León", *Memorias de Historia Antigua* VIII, Oviedo 1987, pp. 191 ss.

-Francisco MARCO SIMON: "El dios céltico Lug y el santuario de Penalba de Villastar", *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martinez*, Zaragoza, 1986, pp. 731-759.

Id.: "La religión de los Celtiberos", I *Simposium sobre los Celtiberos*, Daroca (Zaragoza), 24-26 Abril 1986, p.55-74.

-Francisco MARCO SIMON & V. BALDELLOU: "El Monumento ibérico de Binefar", *Pyrenae* 12.

-Jean MARKALE: *Druidas (Tradiciones y dioses de los celtas)*, Madrid 1989 (Versión traducida del original *Le Druidisme*, Payot, Paris 1985, por Juan ARANZADI)

-José Luis MELENA: "Un ara votiva romana en el Gaitán, Caceres", *Veleia* I, 1984, pp.243-245.

-Kuno MEYER: *FIANAIGECHT. Being a collection of hitherto inedited Irish poems and tales relating to Finn and his fiana, with an English translation*, Royal Irish Academy. Todd Lecture Series Vol. XVI, Dublin 1910.

-Isidoro MILLAN GONZALEZ PARDO: "Ara a Cosus de Romay Vello", *EL Museo de Pontevedra* XXXV, Pontevedra 1980, pp.97-108.

-Isidoro MILLAN GONZALEZ PARDO & Alfredo GARCIA ALEN: "Nueva Ara (¿A Cosus?) en Santa Maria de Curro (Barro, Pontevedra)", *El Museo de Pontevedra* XXXV, pp.111-133.

-Gerard MURPHY: *DUANAIRE FINN. The Book of the lays of Fionn*, part. III, Irish Texts Society. vol XLIII, Dublin 1953.

N.

-J. NAVASCUES: "El mapa de los hallazgos de epigrafes con nombres de divinidades indigenas en la Peninsula Ibérica", *Congreso Arqueológico Nacional* II, pp.330

-Eoin Mac NEILL: *DUANAIRE FINN. The Book of the lays of Fionn, part I Irish Text, with traslation into English*, London 1908.

-Erich NEUMANN: *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Princenton 1963.

O.

-Abad OLIVEIRA GUIMARÃES: "Catálogo do Museo Arquelógico", *Revista de Guimarâes* XVIII, nº1-2, pp.48,49.

P.

-Manuel PALOMAR LAPESA: *La onomástica Personal Prelatina de la Antigua Lusitania Estudio Lingüistico*, Salamanca, 1957.

-Mª de los Angeles PENAS TRUQUE: "Los dioses de la Montaña", en J.C. BERMEJO BARRERA: *Mitologia y Mitos de la Hispania Prerromana* 2. Madrid, 1986. p.117-140.

-Fernando Alves PEREIRA: "Ruinas Igaeditanas", *O Arqueólogo Portugues* XIV, nº1/8 En.-Ag. 1909, pp.185-196.

-Gerardo PEREIRA MENAUT: "Los Castella y las comunidades de Gallaecia", *Zephyrus* (XXXIV-XXXV), 1982, pp.249-267 (= II *Seminario de Arqueologia del Noroeste Peninsular*, Santiago 198,0-Madrid 1983, pp 169-189.)
Id.: "La formación Histórica de los pueblos del Norte de Hispania. El caso de Gallaecia como paradigma", *Veleia*, Vitoria/Gasteiz 1984, pp. 270-287.

R.

-J.C.RIVAS FERNANDEZ: "Nuevas aras rómanas orensanas", *Boletin Auriense*, 1973, pp.87ss, (:"El ara de Eiras, testimonio de un Oppidum que honraba al popular dios Bandua").

-Antonio RODRIGUEZ COLMENERO: *Galicia Meridional Romana*, Deusto 1977
Id.: "Los Divoi y Devai Icemicoi, receptores de un posible pacto entre dos nuevos grupos gentilicios de la Galicia Romana." 1ª *Reunión Gallega de Estudios Clásicos*, pp 141-151
Id.: *Aquae Flaviae* I. *Fontes Epigráficas*, Chaves 1987

-Gerard ROHFLS: *Studien zur romanischen Namenkunden*

-José Manuel ROLDAN HERVAS: *Hispania y el Ejército Romano: Contribución a la Historia social de la España Antigua*, Salamanca 1974.

-Françoise LE ROUX: "Aperçu sur le roi dans le société celtique. Son nom et sa fonction", *Ogam* IV nº20, Jun. 1952, pp. 225-231 y 235-240; nº21, Jul. 1952, pp. 245-246; nº22, Sep. 1952, pp. 269-276; nº23, Oct. 1952, pp. 278-279; V (1), nº25/26, Feb. 1953, pp. 334-336; (4), nº29, Oct. 1953, pp. 81-84; y (5-6), nº30, Dic. 1953, pp. 106-110.

Id.: "Des chaudrons Celtiques à l'arbre d'Esus. Lucain et les Scholies Bernoises", *Ogam* VII, (1), Feb. 1955, pp. 33-58.

Id.: "Le Cheval divin et le zoomorphisme chez les Celtes", *Ogam* VII, (2), Ab. 1955, pp. 101-122.

Id.: "Notes d'Histoire des Religions 1", *Ogam* VII, (4), Oct. 1955, pp. 255-266.

Id.: "Le calendrier gaulois de Coligny (Ain) et la fête irlandaise de Samain ("Samonios)", *Ogam* IX, 1957, pp. 337-342.

Id.: "Introduction à une étude de l'Apollon Gaulois", *Ogam* XI, (2-3), nº.62, 1959, pp. 216-226.

Id.: "Le dieu Céltique aux liens. De l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer", *Ogam* XII, (2-3), 1960, pp. 208-234.

Id.: "Notes d'Histoire des Religions VI.10. Note méthodologique pour l'étude de la religion celtique", *Ogam* XII, (4-5), Sep. 1960, pp. 335-344.

Id "Le dieu Druide et le Druide divin. Recherches sur la fonction sacerdotal celtique", *Ogam* XII, (4-5), Sep. 1960, pp. 349-382.

Id.: "Le Celticum d"Ambigatus et l"Omphalos gaulois. La royauté suprême des Bituriges", *Ogam* XIII, (1), 1961, pp. 159-184.

Id.: "Le guerrier borgne et le druide aveugle. La cécité et la voyance", *Ogam* XIII, (2-3), Ab.-Jun. 1961, pp. 331-342.

Id.: "Estudes sur le festiaire celtique: Le Lugnasad ou la fête de Lug", *Ogam* XIX, (2-3), Ab.-Jun. 1962, pp. 342-372.

Id.: "Notes d'Histoire des Religions VIII 13. Lug et L'Omphalos de Lugdunum", *Ogam* XIV, (6), Dic. 1962, pp. 638-641.

Id.: "Recherches sur les éléments rituels de l'élection royale irlandaise et celtique", *Ogam* XV, (1), Mzo. 1963, pp. 123-137 y (2-3), Ab-Jun 1953, p. 245-253.

Id.: "Notes d'Histoire des Religions IV.15: Le dieu de *Sena*", *Ogam* XV, (2-3), Ab-Jun 1963, pp. 265-258.

Id : "Aspects de la fonction guerrière chez les Celtes", *Ogam* XVII, (1-2), 1965, pp. 175-188.

Id.: "La conception de Cúchulainn. Commentaire du texte", *Ogam* XVII, (3-6), Jul.-Dic. 1965, pp. 393-410.

Id.: "Notes d'Histoire des Religions XII.26. La mythologie Gauloise"; id. 27 "Remarques à propos du livre de Jan de Vries *Keltische Religion*"; id. 28 "De l'utilisation de l'histoire des religions en archéologie"; id. 31 "Fantaisies celtomanes " *Ogam* XVII, (3-6), Jul.- Dic. 1965, pp.511-514.

Id.: "Notes.d'histoire des Religions XIII.33. Fantaisies megalitiques", *Ogam* XVIII, (1-2), 1966, pp. 153-155.

Id.: "Notes d'Histoire des Religions XIII. 41. Le taureau aux trois grues", *Ogam* XVIII, (3-4), Jun-Ag. 1966, pp. 340-342.

Id.: "La mort de Cúchulainn. Commentaire du texte", *Ogam* XVIII, (3-4), 1966 p. 365-399.

Id.: "Notes d'Histoire des Religions XV.42 Remarques sur le taureau à trois cornes", *Ogam* XVIII, (5-6), 1966, pp. 509-510.

Id.: "Notes d'Histoires des Religions XV.44 Jan de Vries et les "déeses mères", *Ogam* XVIII, (5-6), 1966, pp. 511-512 y XIX, (1-2), Marz. 1967, pp. 141-143.

Id.: "La Courtise d'Etain. Commentaire de texte", *Celticum* XV, 1966 pp. 328-375, (estudio que se adjunta a la traducción del texto irlandés realizada por Christian-J.GUYONVARC'H en Id p. 283-323).

Id.: "Introduction Generale a L'Etude de la Tradition Celtique ", *Ogam* XIX, 1967, pp. 272-347.

Id.: "Notes d'Histoires des Religions XVII.49.6. Le «paredra» de Lug ", Ogam XIX, (5-6), Dic. 1967 pp. 511.

Id.: "Notes d'Histoires des Religions XVII.49.13. Lug á la longue main", *Ogam* XIX, (5-6), Dic. 1967, p.514.

Id.: "Notes d'Histoire des Religions XVII.49.18. Le nom des Túatha Dé Danam", *Ogam* XIX, (5-6) Dic. 1967. p. 517.

Id.: "La Mythologie Irlandaise du Livre des Conquêtes", *Ogam* XX, (3-6), Dic 1968, pp. 381-344.

Id.: "La Religión de los Celtas" en *Las Religiones Antiguas* Vol III, Historia de las Religiones S.XXI, (3ªed.1981), pp.109-183.

-Patrick LE ROUX: *L'Armée Romaine et l'organisation des Provinces Ibériques d'Auguste a l'invasion de 409*. Publications du Centre Pierre Paris.

-Patrick LE ROUX & Alain TRANOY: "Contribution a l'étude des regions rurales du N.O. hispanique au haut-Empire: deux inscriptions de Penafiel", *Actas do III Congreso Nacional de Arqueologia*, Porto, 1974.

Id.: "Rome et les indigenes dans le Nord-Ouest de la Peninsula Iberique. Problemes d'epigraphie et d'histoire", *Melanges Casa Velazquez* XIX, 1975

S.

-M. SAHLINS: *Economia de la Edad de Piedra*, Madrid 1977, (Chicago 1974).

-Ramón SAINERO (Editor): *Leabhar Ghabhala. El libro de las invasiones*, Los Berrocales del Jarama 1988

-Carlos Manuel Faya SANTAREM: "Duas inscrições Romanas inéditas do Concelho de Sto Tirso", *O Concelho de Sto. Tirso*, Vol. II (3), pp. 397-401, Porto 1953.

-Martins SARMENTO: "Cartas a Pereira Caldas", *Revista de Guimarães* XXXVII, (1-2), 1927 p.9.

Id.: "Cartas de Martins Sarmento a Martins Capela", *Revista de Guimarães* XL, (3-4), 1930, pp. 81ss., (correspondiente a la carta del 8/12/1883).

-Juán SANTOS YANGUAS: *Comunidades Indigenas y Administración romana en el Noroeste Hispánico*, Universidad del Pais Vasco, 1984.

-Karl-Hosrst SCHMIDT: "Questions d'Etymologie Gauloise et Vénète", *Ogam* XVIII, (1-2), nº 103-104, En-Mz. 1960, pp. 97-103.

-Marie-Louise SJOESTEDT: *Dieux et Héros des Celtes*, Paris 1949.

-Karl Horst SCHMIDT: "A contribution to the identification of Lusitanian", *Actas del III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, (Lisboa 1980), Salamanca 1985, pp. 311-318.

-Armando Coelho Ferreira da SILVA: "Organizações gentilícias entre Leça e Ave", *Portugalia*, nov. ser., vol. 1, Porto 1981, pp.79-90.

Id.: "Novos dados sobre a organização social castreja", *Portugalia* II/III, 1981-1982 .

Id.: *A Cultura Castreja do Noroeste de Portugal*, Tésis doctoral. Faculdade de Letras do Porto 1988.

-SNORRI STORLUSSON: *Textos Miyológicos de las Eddas*, (Edición preparada por Enrique BERNARDEZ), Editora Nacional, Madrid 1983.

T.

-José. TABOADA CHIVITE: "Ara romana de Villaza, (Verín)", *Boletin del Museo Arqueológico de Orense*, T.V, 1949, pp.55-56.

Id.: "Epigrafia Romana da Região espanhola do Támega, B. Inscrições votivas", *Revista de Guimarães* LXII, 1952, pp. 293,294.

-Thomé de Távora ABREU: *Noticias Geográficas e históricas de Provincia de Tras-os-Montes*, 1722-1723 .

-Émile THEVENOT: "La pendaison sanglante des victimes offertes à *Esus-Mars*", *Hommages a Waldemar Deonna*, Colección LATOMUS XXVIII, Bruxelles 1957, pp. 442-449.

-Antonio TOVAR: *Estudios sobre las primitivas Lenguas Hispánicas*, Buenos Aires 1949 .

Id.: "L'inscription du Cabeço das Fráguas et la langue des Lusitaniens", *Etudes Celtiques* 11, 1964-1967, pp.237-268.

Id.: "Más conexiones precélticas en hidrónimos y orónimos de Hispania", *Homenaje al Profesor Alarcos Garcia*, Valladolid 1965-67.

Id.: "Etnia y Lengua en la Galicia Antigua: El problema del Celtismo", *Estudos de Cultura Castrexa e Historia Antiga de Galicia*, (I.C.E.), Santiago de Compostela 1983, pp.247-283.

Id.: "La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos", *Actas del III Coloquio sobre lenguas y Culturas Paleohispánicas*, (Lisboa 5/8 Nov. 1980.) Salamanca 1985. pp.227-253.

-R. THURNEYSEN: *A Grammar of Old Irish*, Dublin, 1946,

-Alain TRANOY: *La Galice Romaine*, Paris 1981

U.

-P. UCKO: *Anthromomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete*, Londres 1968.

-Christoph ULF: *Das romische Lupercalienfest. Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswuissenschaft*, Darmstadt 1982.

-Jürgen UNTERMANN: "Areas e movimentos linguisticos na Hispânia pré-rromana", *Revista de Guimarães* LXXII, 1962. pp. 5 ss.

Id.: *Elementos de un Atlas Antroponimico de la Hispania Antigua*, Madrid 1965.

Id.: "Los teónimos de la región Lusitano-gallega como fuente de las lenguas indigenas", *III Coloquio sobre Lenguas y culturas Paleohispánicas*, (Lisboa 1980), Salamanca 1985, pp.343ss.

V.

-Jean VARENNE: "La Religión Védica", *Las Religiones Antiguas*, S.XXI Madrid, 1980, pp. 348-404.

-José Leite de VASCONCELLOS: "Notas Epigráficas de J.L. de VASCONCELLOS nº 4. Inscripção de Pedrógão Pequeno", *O Arqueólogo Portugués* VI, (5-7), 1901, p. 134.

Id.: "A deusa Nabia", *O Arqueólogo Portugués* X, 1905, pp 399-400.

Id.: *Religiões da Lusitânia na parte que principalmente se refere a Portugal*, Lisboa vol II 1905; vol III 1913.

Id.: "Un deus Igaeditano", *O Arqueólogo Portugués* XIV, En-Ag. 1904, p. 243

Id "O Deus Igaeditano Revelanganitaecus", *O Arqueólogo Portugués* XXII, 1917, pp. 318-319.

-João Luis Ines VAZ: "Inscrições Romanas do Museu do Fundão", *Conimbriga* XVI, 1977, pp. 5-32, (nº III pp.8-9)

-Francis VIAN: "La fonction guerrière dans la mythologie grecque", *Problèmes de la guerre en Grece Ancienne*, Paris 1968.

-Jan de VRIES: "A propós du dieu Esus", *Ogam* V, (2), Abril 1953.

W.

-Alois WALDE & Julius POKORNY: *Vergleichendes Worterbuch der Indogermanischen Sprachen*, Berlin und Leipzig, 1932.

-Graham WEBSTER: *The Roman imperial Army of the first and second canturies A.D.*, London 1969.

Id.: *The British Celts und their Gods under Rome*, London 1986.

INDICES

1º INDICE GENERAL 358

2º INDICE DE ANTROPONIMIA Y PERSONAJES HISTORICOS 365

3ºa) INDICE DE TEONIMIA ,CATEGORIAS RELIGIOSAS, PERSONAJES MITOLOGICOS Y HEROES 374

3ºb) INDICE DE TEONIMIA Y CATEGORIAS RELIGIOSAS HISPANICAS 384

4ºa) INDICE DE ETNICOS 391

4ºb) INDICE DE ETNICOS HISPANICOS 392

5ºa) INDICE DE TOPONIMIA 394

5ºb) INDICE DE TOPONIMIA HISPANICA 396

6º INDICES LINGUISTICOS 403
6ºa) Indice de Formas Celtas 403
6ºb) Indice de Formas Germanas 409
6ºc) Indice de Formas Griegas 410
6ºd) Indice de Formas Indoiranias 411
6ºe) Indice de Formas Ibéricas 412
6ºf) Indice de Formas Latinas 412
6ºg) Indice de Formas Paleohispánicas 413
6ºh) Indice de Formas Vascas 414
6ºi) Indice de Raíces Indoeuropeas 414

7º) INDICE DE TEXTOS CELTICOS 417

8º) INDICE DE AUTORES CLASICOS 418

agones 273
albati 145
anillo 201, 203
aquila 160
Arco de Orange
asambleas 266, 270, 271, 272, 283, 309, 341
  mundo celta 76
  región lusitano-galaica 273
Asamblea de Carman en Leinster 267, 269, 273
Asamblea de Tara 269
ashmaveda 106, 273
aura del guerrero 281, 309, 331
auxilia 162, 163
avunculado 232
bandolerismo lusitano 21, 340
banquete real 268
banquete ritual 269
banquete sagrado = entre los germanos 272
Beltaine = "fuego de Bel" 76, 227, 267
botín guerrero 193
Bronce Final 13
Cabalgada mágica 206, 230
caballería sármata 160
caballo
  significado en la simbología celta 281
caballo psicopompo 229
cadenas 198, 203, 204, 217, 234
caduceo 174
caldero sacrificial 264
calendario céltico = las fiestas o asambleas 266
calendario de Coligny (Ain) 266
cambio 271
campeón 340
Campos de Urnas 16
castellum 14
caudillos lusitanos 238

caza del jabalí salvaje 221, 327
Caza salvaje 190, 205, 221
celta
valor de la lengua 16
cens 272
centuria 94, 95, 101
cerdo 330
cetro 168, 169, 174, 176
chamanismo 186
ciuitas 95, 97, 101
ciudadanía romana 162
clan 94
cofradías de guerreros 11, 14, 15, 20, 166, 191, 201, 203, 206, 223, 229, 273, 274, 283
cofradías lusitanas 340
características generales 238
Cohors I Gallica Equitata Civium Romanorum 50, 163
Cohors I Lucensium 293
columna de Trajano 160
combate final 202
comida sacrificial 271
Concilium Galliarum 267, 268
conventus 163
Conventus Asturum 257
Conventus Bracarensis 292
Conventus Lucensis 292
convivia 270, 272
copa 176
cornucopia 83, 168, 176
correas 235
corona mural 83, 168, 169, 176, 180
çradda 185
creciente lunar 250, 278, 283
cuerno de la abundancia 168, 169, 174
cuernos 280, 281, 282
culto a las fuerzas de la naturaleza 68
culto astral 68
culto de "la tierra madre" 71
culto de los jefes 69, 75
cultos acuáticos 71, 72, 294, 297
cultos de fecundidad 72

cultos naturalistas 68, 72
Cultura Castreña 12, 17
Curatores 296
devotio 21, 206, 22, 223, 234
devotio ibérica 275
dilectus 162
dioses de la guerra, del agua, de la fecundidad, etc = vease el apartado de teonimia
don 271
draconarius 160
Edad del Bronce 12, 16, 17
equites 201
escritura celta, usos 190
esfera 169
espigas 174
estandartes-dragones 160
estructura gentilícea 96
Feria de Tailltiu 214
Fiesta de Mayo o fuegos de S. Juán 267
filiación matrilineal 318
Fjöturlundr = "bosque sagrado del lazo" (ger.) 203
Fonte do Idolo 291
Forum Limicorum 286, 293
fraternidad 272
fuente de la ciencia 217
funeral 274
furor guerrero 262, 265, 281, 282, 331
geld 272
gens 70, 85
gens Claudia 43
gentilidades 17, 94, 95, 96, 101
geografía sagrada (véase Toponimia) 73, 101, 135, 323
    Mediolanum Biturigum 136
    Mons Mediolanum 136
globo 168, 169
guerra mágica 215
Guerra del Peloponeso 167
guerrero = representaciones 69, 327s
guerrero-mago 340
guirnalda 174
Ghilde 271

Hallstatt 12, 16
Hansa 271
haz de espigas 168, 169
hecatombes 69, 273
heliolatría 71
her-fjöturr = "lazo del ejército trabado" (ger.) 186
héroe 317
hidromiel 186, 268
idioma lusitano 18
Indigitamenta 175
Imbolc 76, 266
impuesto 271, 272
interpretatio 159. 165, 166, 178
interpretatio Graeca 168
interpretatio romana 74, 77, 84, 92, 125, 179, 338
interpretatio romana de Bandua 180
Irlanda Soberana 267
Irlanda, tierra de 193
ius latii 163
jabalí 220, 229, 327
juegos fúnebres 274
La Tène 16
lazos mágicos 184, 339
    mundo celta 188
Legio VII G.P.F. 44, 47. 50, 163, 254, 255
locus consagratus 278
Lúceres 145
Lugnasad = "asamblea de Lug" 76, 99, 274, 267, 317, 343
magia aterradora o paralizante 187, 197, 198, 202, 219, 234, 235
matriarcado 318
mâyâ 185
media luna 281, 285, 305
metis 103
modius 174
música mágica 215
nemeton 283, 341
Nonae Caprotina 175
Odhr 202
Oenach 272, 278
ogam 190

òmphalos 135, 278, 302
oppidum 94, 95, 97, 101
palma 168
paludamentum 144
pantea 177
pátera 168, 169, 174, 176
paterfamilias 72, 76
peregrini 314
phallus alado 168
piedra 190, 191, 204, 217, 234
piedra = montículos 193
piedra tumbal 190
Pilar de los Nautas 263
poesía 190, 227
poblamiento indoeuropeo 65
  Hispania 95
Polos o Modius 168
polis 103
populi 94, 163
primera función 70, 74, 184, 187, 270, 277, 283
  aspecto sombrío 277, 309, 339
    mundo celta 140
  color
    mundo celta 145
  Gallaecia 68
  indoeuropea 80
  mundo celta 73. 192, 198
princeps 14
profetizadora 318
razzias 228
Ramnes 145
rey 270, 271, 272
  fiesta real 267
  mundo celta 317, 342
    alianza con la soberanía femenina 317
    elección 281
    en relación a la asamblea 270
    entronización 281
ríos 342
Rigveda 185

rosatti 145
rueda 168, 169
runas 186, 187, 189, 263
sacerdocio
  Gallaecia 72
sacrificios 248, 264, 273, 282
  Gallaecia 69, 75
salmón 217
salyam 185
Samain 76, 214, 227, 229, 268
segunda función 75, 188
  color 145
  Gallaecia 69
  mundo celta 192, 199
sid 197, 205, 214, 222, 226, 229, 234, 268, 307, 308, 309, 320, 322, 342
  relatividad del tiempo 230
signa 160
signifer 164
signum 260, 283
soberanía 264
  mundo celta 193, 264, 281
    acceso 272
    aspecto sacerdotal 282
    faceta luminosa 259
    mito del usurpador temporal 270
soberanía femenina
  mundo celta 317, 318
soberanía guerrera 308, 323
  mundo celta 281, 308
Soberanía de Irlanda 170
suovetaurilia 106
sustrato campaniforme 61
Tabla Redonda 271
tarifa sacrificial 290
tejo 102
tercera función 70, 71, 73, 74, 77, 80, 285, 316
  Gallaecia 69
  mundo celta 73
Thing o Ding = asamblea política y jurídica de los pueblos germanos 270
tierra de Irlanda 233

timón 168, 169, 174
toro 278, 280, 283, 337, 338
  significado en la simbología celta 280
  significado simbólico 280
totem 280
trabea 144
tribu 94, 101,
tribu Galeria 47
trifuncionalidad indoeuropea
  correlación con los colores 145
vaso Berenice 169
vaticinadores 75
vexilla 36, 160, 162, 163, 178, 180, 340
vexillarius 160
vexillatio 160
vexillationes 161, 163
vexillatius 161
vexillator 254, 283
vexillorum 36
vexillum 160, 161
zoolatría 280
ómphalos 135
viridis 145

2º INDICE DE ANTROPONIMIA Y PERSONAJES HISTORICOS

(La antroponimia Hispánica aparece en cursiva, los personajes históricos en negrita)

Abennaeus Catti M ser. 152
Abinus 46
Adiatunus 206
Adius 315
Adius 315
Adriano 175
Aed Mac Aininne 113
Aed mac Ammaere 113
Aed Ruad = Aed el Rojo" (rey del Ulster) 113
Aemilius Reburrinus 31, 44
derivada de la raíz *ai-dh 113
*derivada de la raiz *ai-dh 113*
Afer 314
Afer Albini F(ilius) Turolus 312, 314
Aibarus /Ebarus 265
Aisus/Aesus/Hesus 265
Albarinus 326
Albiorica 326
Amminus Andaitae F(ilius) 28, 42
Anceitus 293
Ancetolus Auri (vel Neri) exs) Sesmaca 286, 293
Ancetus 293
Andusianicus 97
Angetus 293
Annius 290, 296
Andaitia 42
*derivada de la raiz *apelo 117*
derivada de la raíz *apelo 117
Aper 314
Apinis 46
Apuleyo 238
relacionada con araf (cimrico) 122, 123
relacionada con araf (cimrico) 122

Araius Nigri 152
Arauricus 97
Arcius Epeici (filius) Bracarus 48, 314
Argantonio 259
Argicius 97
Arquis Cantabri 332
Arquius 48
Augusto 13, 161, 162, 168, 174, 176
Atlus Raeburri Fil(ius) 33, 44
Auri (filius) 293
Bassus Viriati F(ilius) 330
Bellovenos 119
derivada de la raíz *bhergh- 114, 115, 116
Bodicius 97
Boduognatos 328
Boudicca 97, 328
Boutius 251
Boutius Antubeli (filius) 288, 294
Boutius Turaini f(ilius). 258
Bracarius 48
Bracarus 48
Bruto 238
C.Evene 251, 258
C.Iulius 254
C.Iulius Urbanus Principalis Vexillator Leg. Vii G. 260
Caelius 331
Caenia/Caenius 259
Caenici (gen.) 259
Caeno 259
Calistonico 168
Camal 40
Camul 40
Camali Ulpini F(ilius) Celtius Filius 27, 40
Cantaius 152
Carsicius 97
Cassicius 97
Catuenus 49, 294
Catuenus A???ueli 36
Catumandus 128
Catur 49, 294

Caturicus 49, 294
Caturis 49
Caturisa 294
Caturix 294
Caturo Pintami (filius) 287, 293
Caurasio 176
Celicus 291
Celicus Fronto 291
Celicus Fronto Arcobrigensis Ambimogidus 296
Celtiatus 40
Celticus 40
Celtitanus 40
Celtius 40
Cepion 238
Cesar 161
Césaro 238
Cicero Manci (filius) 287, 294
Cilius Camali F(ilius) 30, 43
Cinius 260
Cinnus 253, 260
Clives 250
Clives Nepos 258
Claudio 162
Clodio Turonni 257
Cocceius 152
Commodo 175
Competri (gen.) 253
Constancio Cloro 176
Constantino 160
Cornelianus Libertus 44
Cornelius (vel Cornelianus) Lib(ertus) 32
Cornelius Oculatus 27, 39
Cosa 90
Cosaciacus 90
Cossacionius 90
Cosegius 256
Cossia 90
Cossierus (o Cossillus) 256
Cossus 90
Cosuri 256

Curio 238
Cuseda '90
Cussa 90
Cussucia 256
Dannicus 97
Davarius 261
Davicius 261
Davina 261
Davus 261
Deiotaros = "toro divino" (jefe galo) 281
Diádocos 169
Diocleciano 174
Diviciacus 219
Domiciano 176
Elaesus 304
Epeicius 48
Epetinus 48
Epianus 48
Epicatus 48
Epillus 48
Epo-stero-vidus 119
Eso (dat.) 265
Esunertus (antropónimo teóforo formado a partir de Esus) = "que tiene la fuerza de Esus" 262
Esus 264
Eutiquides 168
Firmus Sabinae L(ibertus) 330
Flaus Apili(filius) Valabricensis 328
Flaus 249
Flaus Turoni (filius) 257
Flaus Victoris? 258
Flavi (gen.) 249
Flavia Cuba Firmani F(ilius) 254, 260
Flavinus 249
Flavinus Flavi 258
Flavivs 246, 257
Fla(vius) Turius Felix 36, 49
Fronto Camali 291
Fronto Vaucani F(ilius) 313, 315
Fuscus 246

Galba 163
G.Claudius Maxsumus 43
Ilucius 288, 295
Iul(ius) Silvanus Melanio, Proc(urator) Aug(ustorum duorum) 336
Jenofonte 168
derivada de la raiz *kat- 127, 128, 129
*derivada de la raiz *kat- 128*
Lagius 286
*derivada de *lag-nos (a.celt. > *lakko-s, *laggo-s) 127*
Larus 321
Ligericus 97
Litaviccus 97
Logei 257
Logias 257
Logius Pac(?) 257
Louguei 257
Lovesius Lucius 253
Lucanus Adiei F(ilius) 313, 315
Lucius 295
L.Hispanius Fronto 335
L. Latrius Blaesus 35, 47
Lucius Lupus Tancini F(ilius) 28, 41
L(ucius) Valerius Silvanus Miles Leg(ionis) VII Vict(ricis) 152
Lucretio Sabino Postumo Peregrino 290, 296
Lucretio Vitullino 290, 296
Maeilo 43
Maela 43
Magilo 43
Mancius 294
M.Iulius
Marcus Iulius Paternus (o Maternus) 259
M. Silonius Gal(eria) Silanus Sig(nifer) Coh(ortis) I Gall(icae) C(ivium) R(omanorum) 35, 47
Maternus Maelonis F(ilius) 31, 43
Maxumus Ulatici (filius) 288, 294
Monianus 49
Mont(anius) Monianus 35, 49
Mummio 238
Naevia 301
Na(evius) Bassus 301

Naevianus 301
Naevilianus 301
Naeviola 301
Naevolus 301
Nauceus 301
Nauica 301
Nauina 301
Nauitutius 301
Nauius 301
Nauoniusi 301
Nauos 301
Nauus 301
*Navius 301
Navos 301
Nebnicca 301
Nepos 250
Nerva 176
Oclatia 40
Oculatinus 40
Olyndico 142
Oncus 138
Ouatius Apinis 33, 44
Pacatus 257
Pacidi 258
Pacieaecus 258
Pacina 258
Parameius 252
Parameco 252
Paternus 252
Paternus Flaus 329
Pausanias 168
Peregrinus 314
Peregrinus Apri F(ilius) 311, 314
derivada de la raiz *phel- (celta all, oll) 141
*derivada de la raiz *phel- (celta all, oll) 142*
Petrus 259
Picera Ouati Filia 45
Pintamus 294
Pompeyo 161
Postumios 322

Praxiteles 168
Pudens 253
Pudens Competri 259
Púnico 238
Q.Iulius Montanus Eq(ues) Leg(ionis) VII [G(eminae)] F(elicis) 32, 44
Q.Iul(ius) Tironus 337
Raeconia 142
Raecus 142
Reburra 44
Reburrinia 44
Reburrinus 294
Reburrios 44
Reburrus 44, 294
Reburrus Tangini (filius) 36, 49
Reiconius 142
Rectus Rufi F(ilius) 312, 315
derivada de la raiz *reudh- 143
Rufina 287, 293
Rufinus Rubunius 287, 294
Santonius 196
Saturnini (gen.) 249
Scitlivissos 119
derivada de la raiz *segh- 118, 119
*derivada de la raiz *segh- 120, 121*
Sento 196
Septimio Severo 175
Sertorio 275
Serviliano 238
Severus 249, 258
Severus Abruni F(ilius) 29, 42
Severus Saturnini f. 258
Silo 296
Sitonius, Sitonia 196
Sulpicius 41
Sulpicius Maximus 289
Sulpicius Severus 332
Sulpicius Sincerus 33, 44
[Sulpi]cius [...] [Le]g(ionis) VII F(elicis)
Suticcos 97
Svaliccius 97

Tancini (filius) 295
Tancinus 41, 295, 323
Tanco 41
Tanconus 41
Tancorix 41
Tanginus 295
Tanginus L(ucii) Bout(i) (filius) 330
derivada de la voz tata "padre" 146
Terentia Rufina 29, 42
derivada de la raíz *t@u-ros 149
Tiberius Lagius 293
Tiomaces 31, 43
Tito 176
T.Flaus 252
T.Celicus Sisipes 292
Titus Flaus Miles Legionis VII G. 259
Tonceta 41
Turanus 257
Turaus 257
Turius 49
Turenni
Adio Flacco Turenni f. 257
Turenno Boddegum Boddi f. 257
Tureus 257
Turius 257
Turo<d>us 314
Turolus 314
Turoni (gen) 246
Turonni 257
Turos 257, 282
Turos Carorum 156
derivada de la raíz *uer- uer@ 154, 155
Ulpinus 40
derivada de la raíz *upo- 124, 125
*derivada de la raíz *upo-* 124
Urbanus 254
Valerius Aper 313
Valerius Avit. Aturanus Sulpici (filius) 331
Vallius Aper 315
Vegeius 152

Vegetianus 246
Vegetianus Fuscus 257
Veicius 328
Vernaculus 334
Vespasiano 163, 174, 176
Vicci Silon 289, 296
Victor Sempronius 289, 295
Victoria 249
Viriato 237, 238, 240
buen salvaje 239
funerales 274
maneras de combate 240
normas de comportamiento 239
origen según las fuentes 239

3ºA) INDICE DE TEONIMIA, CATEGORIAS RELIGIOSAS, PERSONAJES MITOLOGICOS Y HEROES

Los dioses y héroes aparecen en caracteres normales, las categorias religiosas en cursiva y los personages mitológicos en negrita.

Aed 113
Aer 308, 309
Afrodisiada 168
Afrodita 168
Agathodaemon 168
Aid 113
Aillil 214, 218
Aine hija de Lir del Sidh de Fionnachaih = una esposa de Fionn 231
Alaunae 137
Ana 317
Aodh 113
Apolo
celta 90, 98, 334
Aenghus vel Mac ´Oc 225
Amarcolitanus = "el de la larga, el de la profunda mirada" 334
Atepomaros = "el gran caballero" 334
Bassoledulitanos = -litanus = "claro" 334
Belenos = "el brillante" 334
Bormano, Borbo = "el borboteante, el hirviente" 100, 334
Cobledulitalivus = (?) 334
Grannos = se relaciona con el sol 334
Livicus = "brillante" 334
Maponos = "joven hombre" 334
Mogounnos = semejante al anterior 334
Moritasgus = "el venido por mar" 334
Stannus/Siannus = ? 334
Toutorix = "rey de la tribu" 334
Vindonnus = "el blanco" 216, 334
Virotutis = "bienhechor de los hombres" 334
Arduinna, Ardbinna = "la alta la elevada" 140, 324
Ares 21, 201, 234, 273
Arianrhod = "Rueda de plata"(madre del Lug galés) 259
Arturo 220, 308
Astarté 168

Atargatis 168
Atenea 103
Balor 219, 232
Belenus 267
Belisama = "la muy brillante" 267
Bergusia 114
bersekir 201, 211, 229, 235, 241, 340, 342
Bhaga = "la parte" 171
derivada de la raíz *bhergh- 114
Boand = "Vaca Blanca"(<*Bo-Vinda) 307
Bobd = "La Corneja" 308, 317
Bodhmann 213, 232
Borbo 63
Borvo 317
brahmanes 185, 192
Bran 230
Bres 270
Bricta 317
Brigit 61, 90, 100, 115, 140, 230, 303, 317, 324
  dea Nympha Brigantia 303
  triple 318
Cairbre Liffeachair 225
Casa de Morna 213
Casa de Trénmhór (padre de Cúmal) 213
Cathbad 219
Cerbero 189
Ceres 71, 77, 316
Cibeles 168, 170
Conchobar 195, 204, 317
Conn 216, 225
Coriolano 171
Cormac 214, 225
Cormac hua Connd (Cormac de la Casa de Connd) 225
Cormac mac Airt (Cormac hijo del Oso) 224, 225, 232
Corotiacus 329
Cososus Deus Mars 254
Criomhall 213
Cú Rói 316
Cúchulainn 187, 189, 195, 207, 211, 213, 216, 219, 226, 230, 239, 317, 318
Cúchulainn-Setanta 205

Cumhall o Cumal 213, 225, 232
Dagda (< *dago dewos) 61, 80, 145, 185, 192, 194, 199, 215, 225, 277, 305, 308, 318, 322
Ollathir = "Padre Potente" 141
daimon 166
Daire Donn = "Señor del Mundo" 216
Damona 137, 317
Dechtire 317
Delgnat 317
Démeter 103, 137
de Pérgamo 83
deus tutelae 176
Diana 298, 299
Dianchet = "presa rápida" (dios-druida) 335
dii agrestes 175
dios fluvial 177
dios de los lazos 187, 188
Diosa del Azar 178
Diosa Madre 317
diosa soberana
mundo celta 317
dioses de la guerra
mundo celta 165
Dius Fidius 185, 188
divinidad acuática 316
divinidades ciudanas griegas 169
divinidades patronas 95
divinidad protectora 329, 339
divinidad soberana 267
aspecto sombrio 21, 330, 333
divinidad soberana femenina 343
divinidad tutelar 65
divinidades varunianas 340
druida 145, 190, 192, 198, 215, 216, 268, 270, 274, 277, 281
banfaith = mujer adivinadora (ir.) 76, 213, 226
drui = nombre aplicado a los miembros de la clase sacerdotal a excepcion de los bardos (ir.) 76
faith = "adivinador", "técnico de la predicción" (ir.) 76
file 113, 194
ollam 194

sencha = historiador especializado 75
magia guerrera (de los druidas) 199
druidesa 318
Egill 202
Einherjar (*aina-hariya) 202, 235
Eithne = la Tierra de Irlanda 219, 232, 317
Elcmar 61
Elga 317
Eirene 168
Eochaid, Eochu < *Ivo-katu-s = "que combate por el tejo" 102, 193
Epona 137
Eponabus 137
Ercenn 191, 204
Eriu 317
Ethliu 190
Esus 262
Fal 317
Feinrir 186
Fergus de la Boca Blanca = druida del fianna 217
fianna 21, 190, 241, 275, 307, 309, 340, 342
fiana de Fionn = Casa de Baoisgne 231
calendario 227
características generales 209
condiciones de entrada 226
diferencias con otras cofradías indoeuropeas 234
diversas opiniones 209
endogamia 231
existencia de cofradías semejantes en Escocia, Irlanda y Gales 222
jerarquías 224
normas de conducta 227
relaciones con el sidh 229
relación con la realeza 225
significado lingüístico 208
sistema de parentesco 232
territorialidad 233
fiana de Fionn = Casa de Uisgne 224
fiana de Goll = Casa de Morna 224, 231
Fionn 207, 239, 326
aspectos sombríos 216
bautismo 216

concesión del liderazgo del fianna 214
el Muchacho del Agujero, otro nombre de Fionn 213
etimología 216
Find húa Baoescni 225
Glais Dige (Arroyo de el Dike), primer nombre de Fionn 213
hijo de Muirne 213
infancia y educación 213
jefe de la Casa y la familia de Cormac 233
nacimiento 226
rígfenid 224, 234
Fintan <*Vindo-Senos = "Blanco Anciano" 326
Flamen Dialis 185, 201
Flora 145
Fodla 317
Fors Fortuna 170
Fortuna 83, 168, 177
Aurea 174
diosa soberana 171
etimología 170
heredera de la Gran diosa Madre 173
origen etrusco 173
origen griego 173
origen indoeuropeo 173
origen y significado 170
Regia 174
Fortuna Augusta 174
Fortuna Augusti 174
Fortuna del Templo de Antium 171
Fortuna Muliebris 178
Fortuna Primigenia 171
Fortuna Redux 174
Fortuna-Tyché 123, 125, 166, 178, 180
Fratres Arvales 175
Gad 168
gai bolga 142
Gaoire 226, 231
Genius 175, 176
Genius loci 175
ghandarva 201
Goll 213, 214, 223

Grainne 233
Gran Diosa Madre 173
Grannos 317
Gwynn ap Nudd = equivalente galés de Fionn 216, 220
Hercules 169, 189, 190, 195, 205, 226, 283
  semejanzas con Cúchulainn 195
Herjann 329
Hesus Mars 262
Isis 168, 169
Isityché 168
Idban[i]s Gabiab(us) 139
Idennica 98
Jupiter 145, 188, 196, 282
  galo 264, 302
  céltico
    Dagda 262
    Uxellimus 126
Jupiter (< *Dyaus Piter) 80
Jupiter Sunmanus 185
derivada de la raíz *kat- 127, 128
derivada de *lag-nos (a.celt. > *lakko-s, *laggo-s) 127
Ler 322
Llew Llawgyffes (galés = Lug el de la mano rápida) 259
Llud Llaw Ereint (galés = Nuada el de la mano de plata) 259
Lug 99, 142, 188, 190, 194, 195, 196, 204, 205, 211, 212, 214, 215, 217, 223, 229, 232, 259, 317, 327, 343
  aspecto sombrío 140
  el demonio Huccan = "el pequeño jabalí" 220
  Samildanach 196
  Mercurio céltico 99
Lughach 231
Lugoves 137
Lupercalias 201
Lupercos 235, 185, 201, 340
Luxovius 317
Macha = < *magosia "llanura", "campo de batalla" (ir.) 19, 73, 106, 113, 308, 316, 317, 320, 322, 342, 343
  trifuncionalidad 317
Maélumai mac Báitain 224
Manannan mac Lir (hijo del Océano) 204, 215, 223, 307, 322

Marte 20, 145, 263, 282, 326, 328
agrario 9
campeón solitario 331
céltico 194
Mars Albiorix 194, 301, 326
Mars Beladonni 194
Mars Belatucadrus, = "hermoso en el combate" 157
Mars Budenicus = "el victorioso" 98,
Mars Buxenus 103
Mars Caturix 194
Mars Cicollius 140
Cicholl Gricenchos = "el de pierna torcida" 140
Cososus Deus Mars 254, 260
Mars Leucetius vel Loucetius 194
Mars Nabelcus = "el dueño , el señor" 98, 194, 301
Mars Olloudius 141, 194
Mars Randosas 103
Mars Rigisamus 194
Mars Segomo 194
Nuada 272
Germano
Mars Thingsus 270, 275
Mastarna 173
Matres 177, 318
galorromanas 318
mundo celta 77
Matres Vieniae Ibanducolae 32
Mercurio 263
galo 196
celta
Mercurius Alaunis 137
Mercurius Cosumis (?) 254
Mercurio Kanetonnensis 103
Mercurio Mocco 229
Mercurius Sen[onis] 277
Minerva 263
céltica 98, 324
Ardbinna = "la alta, la soberana" 103
Sulevia 100
Sulis 100

MiΘra 188
Mithra 185
Mogh Ruith 145, 302
Moira 166
Morgana 308
Morrigan = "La Gran Reina" 308, 310, 317
  triple 318
Nabelcus 301
Nantosuelta 317
Napaeae Nymphae 301
Némesis 168
Neptuno 307
Niké 168
Nuada 193, 219, 225, 232, 271
  Airgetlam 220, 259
Nudd 220
Numa 185
numen 175
October Equus 273
Odhin 21, 99, 185, 186, 187, 188, 202, 205, 263, 277, 309, 342
  Haptagud 186
  Herjan <*korio-nos 202, 304
  Sidgrani 187
Ogme 189, 195, 196, 204, 205, 212, 309, 310
  athair ogaim ("padre de los ogam") 189
  Griananeich 192
Ogmios 96, 185, 188, 195, 196, 204, 205, 212, 277, 330, 340
Ogmios/Ogme 140, 187, 188, 190, 214, 215, 223
  características generales 189, 190
Oisín 230
Ollam 190
Osgar 225
Ossián 223, 225
derivada de la raíz *phel- (celta all, oll) 141
Perséfone 167
Pluto 168
derivada de la raíz *reudh- 144, 145
Ritona 137
Romulo 21, 185, 201
Saint Collen 221

S.Columba 113
Saint Marcel 263
Salus Emeritana 84
San Patricio 208
San Pedro de los Lazos 268
Santa Reine 264
derivada de la raíz *segh- 120
Servio Tulio 170, 172
Servius 178
Sena 276
Setanta 196
Sigurdhr 187, 202
Sirona 317
Soberanas irlandesas 177
Sualtaim 195
Sucellos 317
Sulevia 98
Tadh Mor, hijo de Nuadha 213
Tailtiu = "la tierra" 267, 274, 317, 343
Tanaquil 170
Taranis = "el trueno" 262, 264
Taranis Jupiter 262
Tarvos Trigaranus 149
Teutates = "(jefe) del pueblo" 262, 264
Teutatis Mars 262
Thor 9, 188, 192, 203, 305
*Tiwaz/Tÿr 270
Torc Treith vel Orc Treith = jabalí soberano 229
Tricastal 191, 204
Tutela 70, 166, 177
  definición 175
  divinidad personificando la protección de los seres y las cosas 175
  espíritu protector 176
  inscripciones 176
  relación con la casa imperial 176
Tutela Augusti 176
Tutela de Lyon 176
Tutela o Tutula 175
Tutela-Tyché 66
Tutelina 175

Tutilina
genio protector de las cosechas granadas 175
Twrch Trwyth 220
Tyché 83, 125, 166, 167, 168, 171, 339
atributos 168
divinidad ciudadana 169
encarnación de la Fortuna gloriosa de un soberano 169
Fundadora de villas y ciudades 169
hermana de Eunomia y Peitho 166
hija de Zeus Eleutherios 166
la más potente de las Parcas 168
Moira 167
Oceánide
Pherèpolis 168
potencia funesta 167
própolos 167
representaciones 168
representante y protectora de la ciudad 168
Soteira 166
Tyché de Antioquía 83, 169, 169, 176
Tyché de Boupalo 168
Tyché de Damofón 168
Tyché de Megara 168
Tyr 185
Tyresias 187
Ua Baoisgne = Casa de Baoisgne 216
derivada de la raíz *uer- uer@ 155
Ülfhedhnir 201
Urano 185
Varuna 21, 185, 188, 201
Venus 145
Victoria 177
Zeus (< *Dyaus) 80, 185
derivada de la raíz *upo- 124
*Woda-naz 202

3ºB) INDICE DE TEONIMIA Y CATEGORIAS RELIGIOSAS HISPANICAS

Aetobrigus 100, 158, 180,
Albocelus 67, 325
Albocos 326
Apolo Segos = ("Fuerte y Victorioso") 101, 158, 180
Aponianico Poliscinio (= Aponia Nicópolis Genio) 67
relacionada con araf (cimrico) 122
Arantius/ Arentius 65, 94, 99
Arantius Ocelaecus 37
Aratribo ?? 333
Araugelensis 101, 158, 179
Arbariaicus 158
Arus 327
Ataecina Turobrigense 153
Banba 317
Band-
deus 70
= "ordenar, mandar" 85
Band. Araugel. 105
Banda 26, 39
Banda / Bandis / Bandua 179
Banda/Bandia/Bandis/Bandua/Bandus/Bandussus:
Aetobrigus 27, 41, 94
explicación del epíteto 122
Apolo Segos 28, 41, 66, 94
explicación de los epítetos 117
Araugelensis 28, 37, 65, 66, 95, 166, 169, 177, 180. 303
descripción de la pátera 82
explicación el epíteto 123
Arbariaicus 28, 42, 94
significado del epíteto 122
Brialeacus 29, 42, 94, 126, 158, 179
Cadogus 29, 42, 158, 180
explicación del epíteto 127
Calaicus?? 94
Etobrigus 30, 37, 130
explicación del epíteto

Isibraiecus 30, 43, 94, 165,
esxplicación del epiteto 131
Ituiciense (?) 31, 37, 43, 95
explicación del epíteto 133
Lanobrica (vel Alanobrica) 31, 44,
explicación del epíteto 133, 332
Lansbriga 94, 105
Longobricense ? 31, 44
explicación del epíteto 138
Martis socio 36, 66, 126, 159
Nirubricus 94
Ocolis ? 32, 44
explicación del epíteto 138
Oilienaicus 32, 94
explicación del epíteto 140
Oleccus 33, 44, 94
explicación del epiteto 141
Raeicus 33, 44, 94
explicación del epíteto 142
Roudeaecus 34, 143
explicación del epíteto
Tatideaicus?/ Tatibeaicus?? 34, 94
explicación del epíteto 146
Veigebraegus 34, 47, 94, 159
explicación del epíteto 147
Velugus Toiraecus 34, 47, 94
explicación del epiteto 148
Banda Velugus Toiraecus / Deus Volentis Tueraeus 70
Verubricus 35, 49, 154
Vorteaeceus 35, 49 94
explicación del epíteto 155
Vorp[...]icius 36, 94
Bandi /Bande /Bandu /Bandue (dat) 94,
Bandoga 27, 40, 59, 60
divinidad acuática 58
Bandua 20, 21, 27, 92, 99, 100, 105, 107, 163, 177, 183, 188, 191, 219, 231, 237, 243,
282, 309, 338, 339
Deo Vexillorum 159
dios/diosa, lar o genius 70
divinidad 105

divinidad acuática 59
divinidad protectora y tutelar 105
divinidad tutelar 62, 66
Fortuna 85
Fortuna romana 84
genius loci 71
Martis socio 164
relacionada con tribus, gentilidades o centurias 94
relacionada con una comunidad vinculada a un oppidum 95
Tutela 85, 166
Baraecus 319
Bodus = "el triunfo, la victoria" 328, 338
Bormanicus 58, 63, 88, 90, 98
Bormano / Borvo / Bormo 334
Borus 338
A(ugusto) Brigus 328
Brigus = "el fuerte, el valeroso" 338
Cadogus = "el combatiente" 101
Carus 69
Colloveseis Caielonis Cosigus 252, 259
Core Invicta 336
Coronus = "jefe de las tropas" 69, 329, 338
Coseni (dat.) 253, 279
Cosiovius Tabalienus (?) 251
Cosiovus (vel Cosiovis) Ascannus 247
Coso (dat) 88
Cososus deus Mars 90
Cusu/ Coso/ Cossue (dat) 94
Cossus Daviniagus 248, 261, 283
Cossus Nidoledius 246, 249
Cossus Segidiaecus (Deus Dominus) 246, 276
Cossus Tueranneus Parameius (?) 252, 259, 277, 283,
Cossus Udunaeus Itilienus ? 252, 259
Cosunea 247
Cosus 20, 309, 328, 340
? Nidanlu(aecus?) 280
Mars Semnus Cosus 276, 283, 333
Cosus Caleunius 248
Cosus Esoaecus 248, 258, 262
Cosus Oenaecus 214, 250, 258, 266, 283, 341

Cosus Semnus
Cosus Θeinaecus 251, 258
Cuseis Paetaicus 250, 258
Cusus (?) Neneoecus (Deus Domenus) 249, 258
Crouceai Magareaicoi Petranoi (dat.) 19
Crougae Nilacui (dat.) 19
Crougin Toudadigoe (dat.) 19
derivada de la raiz *del-, (>(d)longho) 138
deus 105
deus/dea 70, 89
Diis---Ceceaecis 70
Diosa Madre 71
dominus 89
Edovius 58
Endovellico 106
Epane 48
Epona 48
Erbina 324
Etobrigus 154, 158, 180
Fiduenas 278
Fidunearum 247
genius 70, 89
genius loci 77, 80, 93
Ibanducolae ??(dat.) 139
Iccona Loiminna 19
Issibaeus 43, 87, 131
Isibraegus 158
Isis Mironimos 336
Ituiciense (???) 101, 158, 179
Jupiter 68, 73, 74, 251, 290, 299, 320
hispánico
Ladicus 89, 321
Laraucus 343
Laroucus socio 159
Jupiter Optimus Maximus Capitolinus 250
Laebus = "el torcido" 19, 311, 338
Laepus 330
Laneana 323
Langanida 87
Lanobricae (*gen*) 158

Lansbricae (*gen*) 101, 180
Lanobricae/Lansbricae (*gen*) 180
lar 70, 77, 89, 105
Larauco D(eo) Maximo 68
Lares Gapeticorum gentilitates 105
Lares Viales 77
Lares Tar(m)ucenbaecis Ceceaecis 70
Lares Turolicenses 153
Lida 290
Loiminna 311
Longobricae (*gen*) 158
Longobricense 101, 180
Lucu 88
Lucus 88
Lug
- Lucoubos Arquienis 303
- Lucubos Arquienobos 303
- Luguei (dat.) 29
- Lugus/Lugoves 96

Luna 68
Marte 73
- hispánico
  - Mars Borus 333
  - Mars Cariociecus 89, 335
  - Mars Neton 331
  - Mars Semnus Cosus 253, 260, 276
  - Mars Rego 332
  - Mars Sagatus 336
  - Mars Tarbucelus 336, 338
  - Mars Tilenus/Telenus 337
  - *simulacrum* 331

Matres 71, 77, 96, 324
Mercurius Esibraegus 131, 165
Munidi Eberobrigae Toudopalandaigae (dat.) 143
Nabia 20, 58, 61, 64, 69, 71, 77, 86, 99, 286, 287, 288, 323, 342
- *diosa cósmica 298*
- *divinidad protectora 298*
- semejante a Diana 298, 300, 303
- A.Nabia 289
- Nabia Corona 309, 329, 342

Nabia Corona y Ninfa de los Danigos 290, 303
Nabia Elaesurraeca 289, 304
Nabia Sesmaca 304
Naviae/ Nabiae (dat) 94
Navia 285, 286
Navia Arconunieca 289, 302
Navia Sesmaca 290
Neitin 331
Neito 331
Neneoecus 258
Neneoecus (Dominus Deus) 249
Netaci Veilebricae (dat) 320, 331, 332, 338
Neto = "el héroe" 265, 320, 331, 338
Netus 320
Nidaeigus 320
Nidanluaecus (?) 250
Nitaecus 320
Ninfas 58
Nitioledius 283
nympha 70, 89
Ocolis = "el elevado" 158, 180
Oilenaicus 180,
Oleccus 158, 180
Oncobricensium ?? 138
Raeicus 158, 180, 304
Rego 332, 338
Reo Parameco (dat.) 252
Reua = "campo, llanura" 19, 20, 64, 69, 71, 73, 77, 86, 94, 99, 105, 106, 131, 330, 341, 342
Reua = Macha 318
Reua Eisuto ?? 318
Reua Langanid.. 19
Reua Langanidaeigus 19, 312
Reua Langanitaecus *vel* Reualanga Nitaecus *vel* Reua Langa Nitaecus 19, 312, 313, 315, 320
Reua Laraucus 19, 313, 315, 320, 337
Reua Remiraegus 19, 313, 315
Reuelanga = Campoluengo (romance) 320
*Reumira 87
Reuueanna Baraecus 19, 312, 319

Roudeacus = "El rojo" (o rojizo) 158, 180
Salamati (dat) 106, 288
Senaicus 332
Senius Cor... 333
Senhora das Aguas Feras 306
Serapis Sanctus 336
Sol 68
Somastoreicus? (Deus) 291
Suleis 324
Suleis Nantugaica 324
Tatideaicus 158
Tameobrigus 100,
derivada de la raíz *t@u-ros 151
Tierra Madre 77
Toiraecus 48
Trebaruna 19, 311, 319
Trebopala 19, 29, 311, 319
Tueraeus 87, 94, 252, 277
Tueraeus-Volens 153, 158
Turiacus 152
tutela 70, 84, 105
tutelas 93
Urgo (dat.) 290
Vaelicus/Velicus 148
Veigebraegus 158, 180
Velugus Toiraecus = ("el que propicia la fuerza?" 158, 180
Verubrigus 158, 180
Vieanibus Ibanducolis ??(dat.) 139
Vienirusae Bandui Ocole ??(dat.) 138
Vorteaecius 36, 49, 158

4ºA) INDICE DE ETNICOS

Los étnicos Míticos aparecen en cursiva

Adanatium 120
Aedui = (<*ai-dh- "quemar", con o-) (galo) 113, 146
derivados de la raiz *ai-dh 113, 115
Albici 326
Albini 326
Alobroges 128
Ambibarii 319
Ambilatri 47
derivados de la raiz *apelo 117
Aravi 125
Arzuges (Tripolitania) 58
Belacorum 120
Bellovaci 119
derivados de la raiz *bhergh- 114
Bituriges 119, 120
Brigianes 90
Brixenates 90
Brixianorum 90
Cadurci 124
Carnutes = "Gentes del carn" 278
Caturiges 294
Charini 203
Chattes 203
Cimbros 204
Combarillius 319
Cottius 119
Cosuanetes 90
Dumnonii 124
Ecdiniorum 120
Eduenos 115
Eposterovidus 119
Fir Bolg 191, 197
Fomoiré 140, 189, 190, 197, 205, 219, 308, 335
Goideles 197, 307

Harii 203, 212, 229
Hijos de Mil de España 209, 214, 222
Iceni 328
Iemerium 120
Insubres 135
derivados de la raíz *kat- 128
Mediolanos 119
Nemetavi = "hijo o súbdito de Nemetos" o "del santuario" 280
Nervios 328
Nitiobro(i)ges 265
Quadiatium 120
Santoni/Sentoni 196
Sármatas 160
Savincatium 120
derivados de la raíz *segh- 119, 120
Semnones 203
Sequani 119
Setantii 198, 196
Tarbelli 119
derivados de la raíz *t@u-ros 150
Triburi 280
Triulattes 295
Túatha dé Danann 140, 142, 197, 215, 219, 222, 231, 307, 308, 335
derivados de la raíz *uel- 148
derivados de la raíz *uer- uer@ 155
Ulates 209, 295
Veaminiorum 120
Venisamorum 120
Vesubianorum 120
Vocontii 119
Volcae 41

4ºB) INDICE DE ETNICOS HISPANICOS

Abiliocum 99
Accitani 331
derivados de la raíz *apelo 117

Aetos 115
Araui 123
Arcobrigenses Ambimogidi 291, 296
Arconi 302
Astures 93
Auriense 293
Autrigones 121
Bastuli 319
Berones 93
Bracares 48
Castellani Araocelenses 37
Catalauni 120
Catuvellauni 120
Cossouci 88, 255
Danigos 290, 303
Devai Icemoi 341
Divoi 341
Esocum 264
Galaicos 11, 93, 238
Hispani 162
Lugones Arganticaenos 251, 258
Lusitanos 11, 238, 273
Mirobrigense 117
Nabiagos 291, 304
Nervios 328
derivados de la raíz *phel- (celta all, oll) 141
Pintonum (de vico Baedoro gentis Pintonum) 331
derivados de la raíz *segh- 121
Sesmaci 304
Triburi 280
Turmogidi 121
Turodi 314
derivados de la raíz *upo- 123
Valabricensis 320, 328
Vetones 238
Uxamensi 142
Vicani Roud(enses) 143

5ºA) INDICE DE TOPONIMIA

La toponimia mitica aparece en cursiva

derivada de la raíz *ai-dh 115
Ail na Meeran = Piedra de las Divisiones (Irlanda, Uisneach) 279
Albona 196
Alejandría 169
Almin 228
Annwfn = Avalon 221
Ankara 169
Aqua Sulis 100
Aqua Bormona 100
Aquileia 168
Aquitania 254
relacionada con araf (cimr.) 122
Atenas 103
Avalon 308
Baria 319
Bariacus 319
derivada de la raíz *bhergh- 114
bosque Carnuto 135, 267
Boyne 231
derivada de *briga
variante -bria 126
Brug na Boyne = Albergue del (río) Boyne (residencia de Dagda) 308
Camaldunum, Camalodunum, Camulodunum 40
Canucus 58
Carman 274, 317, 343
derivada de la raíz *del-, (>(d)longho) 138
Emain Macha 73
Escandinavia 206
Escocia 213
Esmirna 168
Fiume 196
fuente de Segais 61
Germania 201
Glann (fuente de la salud) 335

Glanstonbury Hill (mynydd glassymbyri) 221
Glanum 332
Heraklea 169
India 170, 201
isla de Mann 204
isla de Môna, Anglesey 199
derivada de la raíz *kat- 128
Lacio 170, 171
Lancashire 196
Lanus 183
Leinster 207, 228
Letavia 321
Lidney Park 193
Litana 322
Llanuras (Maighe) 206
Lug-dunum = "ciudad de Lug(us):
Lyon 99
Mag Fian (llanura del fian) 209
Martles 329
Meath 135
Mediolanum = "llanura central" 278, 321
Mediolanum Biturigum 101
Medionemeton = "santuario central" 278
Melos 168
Milo 169
Mercuriacus 99
Mercurius 99
morada de Hel 202
Nortia 173
Oenach Maighe Adhair 266
derivada de la raíz *pela- (= lanon) 135
derivada de la raíz *phel- (celta all, oll) 141, 142
Pompeya 174
Preneste 171
Raiba 316
derivada de la raíz *reudh- 144, 145
Rhin 163
río Alauna 60
río Aluonis 60
río Banna 58

río Boand 61
río Boyne 58, 61, 307, 308
río Boyne, Boand o Boann 61
río Dee 308, 309
río Nabalia 301
río Nabaros 301
río Nablis 301
Roma 170, 185
Rotomagus (Rouen) 176
derivada de la raíz *segh- 119, 120
Setland 270
derivada de la raíz *t@u-ros 150
Taillltiu 213
Tara 135, 190, 199, 204, 21, 213, 214, 218, 225, 228, 271
Thibiuca 58
derivada de la raíz *uer- uer@ 155
Uisnech = ombligo, omphalos, centro primordial 135, 266
Ulster 207
derivada de la raíz *upo- = Ocelum, Uxellum, Uxama 124
Valhalla 202
Vallum Hadriani 269
Vichy (Allier), Francia 334
Volsinia 173

5ºB) INDICE DE TOPONIMIA HISPANICA

Abertura, Trujillo 29
Aguada de Cima, Agueda (Beira Litoral, Distrito de Aveiro), Portugal 250
Alais 133
Alcántara, (Cáceres) 288, 294
Alemquer, (Extremadura, Dto. de Lisboa), Portugal 30, 130
Alijares, (Cáceres) 34
Alvarellos de Monterrey, Verín, (Orense) 29
Aquae Flaviae 38, 293
*Araui-ocelum 123
Araocelum 37, 101
Arcóbriga 303

Arcucelos, (Orense) 154
Arlanza, Astorga, (León) 246
Arroyo del Puerco, (Cáceres) 18
Arroyomolinos de la Vera, (Cáceres) 122
Artóbriga 303
Artodel 303
Astorga 336
Badalona 196
Baeturia 238
Baltar, (Orense) 19, 313, 315
Beira Alta 330
Beira Baixa 18, 165
Beira Interior 314
Beiriz, Povoa de Varzim (Douro Litoral, Dto. do Porto), Portugal 32
Bembibre, El Bierzo, (León) 247
Bemposta, Penamacor, (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco), Portugal 30,
Botorrita 265
Bracara Augusta (Braga, Minho, Dto. de Guimaräes) Portugal 286, 291, 293, 332
Brandomil, (La Coruña) 246, 257
Brozas, (Cáceres) 41, 117
Burgâes, Sto. Thyrso, (Douro Litoral, Dto. do Porto), Potugal 249, 258
Cabeço dos Tiros, Concelho de Idanha (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco), Portugal 19
Cabeço das Fráguas, Pousafoles, (Sabugal, Beira Baixa, Dto. de Guarda), Portugal 18, 71, 105, 106, 311, 330
Cabeço Pelado, Concelho de Castelo Branco, (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco), Portugal 19
Caldas de Vizela 63, 98
Capinha, Salgueiro, Fundâo, (Beira Baixa, Dto. de Guarda), Portugal 28, 35, 122
Carriça, Portugal 280
Carpetania 238
Castelo Branco, (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco), Portugal 333
Castelo da Feira (Douro Litoral, Dto. de Aveiro), Portugal 148, 151
Castelo-do-mau-Vizinho, S.Pedro do Sul (Beira Alta, Dto. de Viseu), Portugal 27
Castellum Meidunio = "fortaleza del Medio", Cadones, Celanova, (Orense) 343
Castelum Tarbu 337
Castro Caldelas, (Orense) 296
Castro de Cocotin, S. Esteban del Toral, El Bierzo, (León) 250
Castro Daire (Beira Alta, Dto. de Viseu), Portugal 327
Castro de Baroña 12

Castro de Novás 341
Castro de Outeiro, Santantuiño, Baltar, (Orense)
Castro de Penarrubia, S.Miguel de Orzabai, (Lugo) 286, 313
Castro de San Cibrán de Lans 101, 133
Celtiberia 90
Cima, Agueda 258
Civitas Aedui 116
Civitas Igaeditanorum (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco), Portugal 38
Coaña, (Asturias) 13
Codos del Larouco 321
Condeixa-a-Velha, (Beira Litoral, Dto. de Coimbra), Portugal 331
Collado, El, (Asturias) 252
Cória, (Cáceres) 143
Cova da Lúa (Tras-os Montes, Dto. de Bragança), Portugal 27, 39, 139
Curbián, (Lugo) 33, 44, 141
Delâes, Vila Nova de Famalicão (Minho, Dto. de Braga), Portugal 328
Denia 253, 254, 260, 276
Ebora 102
Eburobriga 102
Egitania, (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco), Portugal 293
Eiras, (Orense) 44, 133
Emerita Augusta 292, 293
Ermita de S.Roque (Vilardevós), Orense 313
Esmolfe, Concelho de Penalva do Castelo (Beira Alta, Dto. de Viseu), Portugal 32
Feira, (Douro Litoral, Dto. de Aveiro), Portugal 35
Flor de Rey, (Vilardevós) Orense 19, 313
Forum Bibalorum 341
Forum Gigorrorum 341
Freiría, (Estremadura), Portugal 19
Freixo de Numão, (Devesa, Meda), Portugal 153
Furtado, Algodres, Fornos de Algodres, (Beira Alta, Dto. de Guarda), Portugal 252
Gaitán, (Cáceres) 289, 295
Gallaecia 11
Grases, Villaviciosa 251, 258
Guarda (Beira Alta, Dto. de Guarda), Portugal 259
Guimarães (Minho, Dto. de Braga), Portugal 249
Guntín, (Lugo) 285
Las Higuerillas, (Jaén) 260, 279
Idanha-a-Velha (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco), Portugal 19, 26
derivada de *lag-nos (a.celt. > *lakko-s, *laggo-s) 126

Lamas de Moledo, Castro D'Aire, Pousafoles, Sabugal (Beira Alta), Portugal 18, 252
Lais (*In Municipio*) 133
Lardosa, (Beira Baixa), Portugal 19
Larinzué 321
Larués 321
La Limia, (Orense) 19
"Longobriga 138
Longroiva, Meda (Beira Alta, Dto. de Guarda), Portugal 31, 138
Lucus Augusti 292, 293
Lugo 332
Lusitania 18, 238
Luzcando 196
Madroñera, (Cáceres) 143
Malpartida de Plasencia, (Cáceres) 36, 155
Mangualde, (Beira Alta), Portugal 123
Marco de Canavezes, Portugal 138
Marecos, Penafiel (Douro Litoral Dto. do Porto), Portugal 290, 296, 303
Medelim, Concelho de Idanha-a-Velha, (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco), Portugal 19, 131, 312
Mezquitilla, Sonseca, (Toledo) 31, 133
Miranda do Corvo (Beira Litoral, Dto. de Coimbra), Portugal 43, 131
Monsanto, (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco), Portugal 333
Montariol, (Minho, Dto. de Braga), Portugal 336
Monte Baltar, Paredes, (Douro Litoral) Portugal 287, 293
Monte Búbal, Medeiros 341
Monte Cildá (Cantabria) 141
Monte Larouco 337
Monte Mozinho 13
Monte de San Martinho, (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco), Portugal 36, 155
Monte Teleno 337
Monte de Viso, Nocelo da Pena, Xinzo de Limia, (Orense) 286
Mosteiro de Ribeira, La Limia, (Orense) 311, 314
Nemetóbriga = "ciudad del santuario" 280
Noceda del Bierzo, (León) 246, 249, 265
Norba, (Cáceres) 28, 66
Ocelum 326, 337
Orjais, Covilhâ (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco), Portugal 29, 126
Otañes 84
Oúolóbriga 320
Padrón, (La Coruña) 331

Paços de Ferreira, S. Jôao de Eirós (Douro Litoral, Dto. do Porto), Portugal 247,
Páramo ،252
Pedrógâo, (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco), Portugal 294
Penamacor, (Beira Baixa), Portugal 36, 155
Penarrubia, (Lugo) 13
Peñalba de Villastar 99, 156, 196
derivada de la raíz *phel- (celta all, oll) 142
Portoloboso, (Avila) 148
Pousafoles, Concelho de Sabugal, (Beira Alta), Portugal 330
Proença-a-Velha, Concelho de Idanha-a-Nova, (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco),
Portugal 19, 313
Puebla de S. Mamed de las Rozas, Villablino, (León) 247
Queiriz, Fornos de Algodres, (Beira Alta, Dto. de Guarda), Portugal 34, 44, 146
Rairiz da Veiga, (Orense) 36, 44, 65, 147, 159
río Betis 238
río Banduge 57
río Ebro 238
río Miño 238
río Navia 299
río Paiva 327
río Tajo 238
río Salmans 106
río Salmantia 106
río Vouga 58, 60
río Zézere 287, 306
Robledillo de Trujillo, (Cáceres) 19, 312
Romai Vello, Caldas de Reyes, (Pontevedra) 248, 258
Roqueiro, Pedrógâo Pequeno, Concelho da Sertâ, (Beira Baixa, Dto. de Castelo Branco),
Portugal 287
Ruanes 312
Salgueiro, Fundâo, (Beira Alta), Portugal 155
Salmántica 106
San Cosmado, Mangualde (Beira Alta), Portugal 37
San Ciprián de Lás, Eiras, (Orense) 31
San Juán de Camba, Castro Caldelas, (Orense) 289
San Mamed de Lousada, Guntín, (Lugo) 289, 296
San Mamed de Seavia. Galicia 250, 258, 266
San Martín de Meirás, (La Coruña) 248
San Martín de Monte Meda, Guntín, (Lugo) 285
San Esteban del Toral, Bembibre, El Bierzo, (León) 246, 257

San Pedro Castañero, El Bierzo, (León) 247, 257
San Pedro do Sul 58, 59
Santa Eugenia de Eiras, S.Amaro, (Orense) 31
Santa María de Codesedo, Xinzo de Limia, (Orense) 112, 130, 154
Santa María de Curro, Barro, (Pontevedra) 249
Santa María de Mixós, (Orense) 42
Santa Marina de Ribeira de Pena (Tras-os-Montes, Dto. de Vila Real), Portugal 33, 44, 142
Santibáñez, (León) 247
Santo Tirso (Dto. do Porto), Portugal 152, 258
«Santuario das Aguas Feras» 287
derivada de la raíz *segh- 120, 121
Serantes, (Lugo) 248
Serzedelo, Guimarâes, (Minho, Dto. de Braga), Portugal 329
Sierra de la Estrella 314
Sierra de San Pedro, La Cardosa del Mayorazgo, (Cáceres) 293
Sigüenza, (Guadalajara) 88
Soutinho, freguesía de Pena Verde, Concelho de Aguiar da Beira (Beira Alta, Dto. da Guarda), Portugal 333
Tartessos 259
Tarraconense 163
Torre del Bierzo, (León) 250
Torrella, Tarazona 293
Torres de Noguera, (La Coruña) 251, 258
Três Minas, Vila Poca de Aguiar (Tras-Os-Montes Dto. de Vila Real), Portugal 287
Trujillo, (Cáceres) 295, 331
Tudela 169
Turobriga 153
Tuy, (Pontevedra) 335
derivada de la raíz *upo- 132, 124
Valle de Ervosa, Santo Tirso, (Dto. do Porto), Portugal 249
El Valle y Tejedo, Bembibre, (León) 252
Veiga 148
Viana del Bollo, (Orense) 246
Vilar de Maçada, (Tras-Os-Montes, Dto. de Vila Real), Portugal 326
Vilardevós, (Orense) 315
Villapalos, (León) 328
Villares, (León) 337
Villarrodrigo, (Jaén) 253
Villaviçosa 196

Villavieja, Trujillo, (Cáceres) 143
Villaza, Verín, Arcucelos, (Orense) 35
Viloria, (Orense) 337
Xinzo de Limia, (Orense) 27

6º) INDICES LINGUISTICOS

6ºA) INDICE DE FORMAS CELTAS

aed = "fuego" (air.) 113
aidd = "celo, ardor, ahinco", "calor, ardor, fogosidad" (cimr.) 113
ad-bond = "amonestación, advertencia, aviso" (ir.) 56
*Al- 137
Alauna, Alaouna, Alonna (galo) 137
Alona = "la blanca, la brillante" 137
-akos -a -on = *desinencia adjetival* (frecuente en toponimia) (acelt) 97, 129
albio = "mundo" 326
ar- = *particula intensiva* (semejante al latín per-) 125
araf = "placido, tranquilo" (cimr.) 122
ard-rí = supremo rey de Irlanda 225
art = "oso" (irl.) 302
arth = id. (galés) 302
artos = id. (galo) 302
arzh = id. (bret.) 302
-ako = *sufijo primario de derivación para la formación de adjetivos* 129
ban = "mujer" (ir.) 55
band-bond = "ordenar" (air.) 56
bandrui = "mujer druida" (ir.) 55
banfaith = "mujer adivinadora, profetisa" (ir.) 55, 76,
banfile = "mujer poeta" (ir.) 55
banna = "gota de agua" (bret., mbret.) 58
banne = "gota de agua" (corn.) 58
banshide = "mujer del sidh" (ir.) 230
bar = "ira, furor" (cimr.) 319
bara, *gen.* baranu = "ira, furor" (ir.) 319
bardo (galo = bardos, irlandés = bárd, galés = bardd, cornico = barth, breton = barzh) 46
*bena -as = "mujer" (v.celt) 55
benn = "carruaje"(cimr.) 110, 111
benna = "carro de mimbre","genus vehiculi" (galo) 110, 111
bera = "montón, elevación" (= a. berg) (cimr.) 114
bern = "elevación, colina" (acorn., bret.) 114

*bhoudi = victoria 294
bodd = "libre albedrío, voluntad" (cimr.) 56
*bo vinda = "vaca blanca" (acelt) 61
braint = "privilegio, prerrogativa"(cimr.) 114
bre = "cerro,altura" "colina, loma, accidente", *fem.*(cimr., corn., bret.) 114
bri = brig (bret.) 115
bri, *gen.* breg *f.* = "cerro,altura" (ir.) 114
brí m. = "autoridad, estimación, dignidad, honor" (cimr.) 115
brí, *ac.* brig = "colina, loma, montículo" (mir.) 114
-bria 126
Bria- 126
Bria-, -bria = "colina, montaña, elevación" 114
-brica 114
brig = "colina, cerro, altura" 100, 114
bríg = "valor, "fuerza","poder","consideración, autoridad, prestigio", "valor, mérito" y *adj.* "fuerte, vigoroso, robusto", "poderoso, potente" (ir.) 115, 328
briga -as, *f.* = "altura, elevación, colina" (acelt.) 101, 100, 115
briga-a = "fuerza, potencia valor" (acelt.) 116
briga, brigo = "con orgullo, con valor, con autoridad" 115
brigh = *f.* "sustancia, esencia, elixir, juicio" (nir., gael.) 115
brigos = "fuerte, valiente, valeroso" 329
bry = "elevado, por encima"(cimr.) 114; "respeto" (mbret.) 115; "con orgullo, con valor, con autoridad" <*vo-brigos,(= britt. guo-bri(g), *gl.*" gravis, gloria") m. (corn.) 115
buinne = "onda, corriente" (ir.) 58; "banda, cinta, cordón, brazalete" (<*bhondia) (mir.) 110
cad (galo) 128
Cadeuc = "guerrero" (mbret) 129
Cadog = "guerrero" (galo) 129
carn = "ara, piedra, montículo de piedras, omphalos" 194, 278
cas (acorn.) 128
cat (acimr.) 128
Cat-bud, Cat-uud = Catu-bodios (cimr., abret.), Cat-uodus, Cat-wodu < *Catu-bodvos (aabret) = "victorioso en la lucha" 128
cath (ir.) 128
Cath-b(h)uadhach < *Catu-bodiacos = "victorioso en la lucha" (ir.) 128
Cath-gen (ir.), Cat-gen (galés) < *Catu-genos "hijo de la batalla" 128
cathach = "guerrero" (ir.) 129
Catmor = "grande en la batalla" (cimr.) 128
Catoc = "guerrero" (abret.) 129

cis 271, 272
cobair = "seguro" (mir.) 154
coll = serbal, avellano y nogal, árboles de la sabiduría (ir.) 218
corio = "tropa de guerra" (galo) 303
cuire, cuiri = "tropas, grupos" (airl) 303
craeb sidamail = "baston sacerdotal" (ir.) 192
cywir = "recto, verdadero, verídico" (cimr.) 154
*davió = "quemar, arder" (acelt.) 261
dech, (actualmente deach) = "el mejor" (ir.) 147
derbhfine = familia comprendida por los descendientes de un bisabuelo común (ir.) 232
dia = "dios" (ir.) 54
díberg = ladrones (ir.) 209
dievyl Annwvyn = diablo del más allá (de Avalon, del "pomar") 220
díthir = desterrados (ir.) 209
drunemeton 135
éclaind = expulsados de un clan (ir.) 209
fáith, fáid = "adivino" (ir.) 45
faithliaig = "adivino-médico" (ir.) 45
féil Bridge = "fiesta de Brigit" 266
fecht = "compañía de guerra" (*vikta) (ir.) 147
fedan *f.* = "tiro, yunta", "vasija" (air.) 110
feth fiada = "don de la invisibilidad" 215
fich, (ir.) 147
fichim = "lucho"; fich "lucha, batalla" (air.) 147
fid-nemed (< *vidu-nemeton) = "santuario del bosque" (ir.) 278
file, *pl.* filid = "poeta", "vidente" (ir.) 46, 141
find = "bello, santo, bueno" (ir.) 135
find, finn = "blanco, bello, brillante, bienaventurado" (ir.) 135
fir = "verídico, verdadero" (air.) 154
geis, *pl.* geasa = "normas obligatorias", "interdicciones" 190, 218, 227, 229, 234
gíallcherdacht = condiciones de entrada en el fianna 226
glam dicim = "maldición suprema" 199
goreu (*werowos) = "optimus"(galés) 156
guell = "mejor" (arem.) 148
guichr = "fiera, salvaje", guichir "sin freno" (acimr.) 147
gwawd = "canto, arte, poesía elogio, alabanza" (galés) 45
gweddu = "yugo" (cimr.) 110
gwell = "mejor" (corn.) 148
gwella, guella, gwelha *sup.* (corn.) 148

gwen = "blanco, bello, brillante, bienaventurado" (bret.) 145
gwig = "vicus" (cymr.) 147
gwir = "verídico verdadero" (cymr.) 154
gwyn = "blanco, bello, brillante, bienaventurado" (galés) 145
huhel (corn.) 124
Henocus = <*sen- "viejo, anciano" (abret.) 333
*ikios, *ikkios = variante de -ikos (a.celt) 97
-ikos -a -on = *sufijo adjetival* (frecuente en onomástica) (acelt) 97
*ikkos = variante de -ikos (acelt) 97
ilion = "intestinos, entrañas"(acelt.) 140
isara 132
isaros 132
kad (bret.) 128
kados -i = "cólera" (acelt.) 129
kannerezed noz = "lavanderas nocturnas" (folclore bretón) 230
katâkos, a, -on = "guerrero" (acelt.) 129
kâtus -ós = "combate" (acelt.) 128
kernoz = "lavanderas de noche" (bret.) 308
*ko-uir-os (acelt.) = galo Covirus (air. coair "justo, recto", corae "proporción justa, correcta, verdadera") 154
kobra -as = "seguro" (acelt.) 154
*kobrantinos (acelt.) = bret. Kaurantin 154
*Kuno-Kobro (acelt.) 154
*lag-nos (acelt.) > *lakko-s *laggo-s = ir. lacc, lac "debil, flojo"; cimr. llac "laxus, remisus" 127
*laibos = "obliquo, atravesado, falso, torcido, etc" (acelt.) 330
lam = "mano" (ir.) 134
lán- (air., mir.) 135
Lanon, Lan(n)os = "lugar plano, claro consagrado" (acelt.) 135
Lanos -a -on, *adj.* = "pleno, completo, perfecto" (acelt.) 135
lanos o lanon = <*plaros 321
lar = "suelo" (air.) 134
lár, = "suelo, terreno, medio" (gael. de Escocia) 321
lár, *gen.* láir; *gl.*: ab solo patrio = "suelo", medio" (m.ir.) 321
lár, *gen.* láir, *masc.* = "terreno, suelo, medio, centro" (ir.mod.) 321
laros = "suelo, medio, área" <*plaros (acelt.) 321
lathar = "lugar" (air.) 47
laur = "suelo" (galés) 321
ler = nombre metafórico del Océano (ir.) 322
liath = "canoso" (ir.) 265

líos = "territorio" (ir.) 234
llaw = "mano" 134
llawr = "suelo, pavimentum" (cimr.) 134
lof = "mano" (acorn.) 134
lón luaith = "la luna del héroe"(air.) 281
long = "largo" (ir.) 138
*longo- = "largo" 138
mac = "hijo de" 232
Mag = "llanura" 343
Mag Meld = "Llanura de los Placeres" 322, 343
Mag Mor = "Gran Llanura" 322
Maighe = llanura 266
Medio-lanum = "Campo del Medio, llanura central","Medio de la llanura","Centro de perfección" (galo) 134, 135
*medionemeton = "Santuario del Medio, Santuario Central" 135
midchuarta = "habitación del medio o de la hidromiel" 271
naf = "jefe, señor" (galés) < *nabho 301
nam = naf (galés) 301
nechtan = "sobrino materno" y "nieto" 232
Nemeton = "santuario" 278, 343
*nemos = "cielo, brillante, sagrado" 278
*nemos, nemetos, nemeton = "Cielo","Santuario" 137
net = "héroe" (ir.) 331
nía *m.*, *gen.* níth, niad, = "héroe, guerrero" (ir.) 320
nitio = "combate", del air. níth, "proelium, pugna, apuro, batalla" 265
*-nos, *-nas = *sufijo participial* 261
Oenach = "asamblea" 266, 341, 343
ogam 189, 195, 217, 229
*oinos, *oina, *oinon = *cardinal* "uno, una" 266
olc = "malo, perverso" (ir.) 41
*oli-na = "codo, curvo, torcido" 140
oaz = "celos, envidia" (bret.) 113
ôchtar, uachtar = "superior" (air.) 124
oll = "grande, potente" (mir.) 141
Ollo-gnatus-vicus (galo) 141
-ona = *sufijo empleado en derivaciones* 137
-onnus, -onna = *sufijo propio de hidrónimos* 137
ôs, ûas = "arriba, sobre, encima" (*oup-su) (air.) 124
ou (del ide. eu, got. iup) 124
Ouates (galo) 45

Oyxellon, -a, Uxello-dunum (galo) 124
raiba = "campo abierto" (mir.) 316
rífeinnid = rey de los fianna 233
rigfénid = id. 224
rí-ruirech = "rey de reyes" 224, 271
rítuath = "rey de la provincia" 224
róe, roi, *f.* = "terreno llano" (< *rowesya) "llanura, campo (de batalla)" (ir.) 71, 73, 105, 316
rhudd = "rojo" (cimr.) 143
Rîg = "rey" 180
Roudus, Anderoudus (galo) 143
ruad = "rojo" (air.) 143
rúiguda = "norma" 228
sago-s 336
Samonios (galo) 268
Seghamain, Sedhamain (ir. = Segomon, galo) 120
Sego-dunon, Sego-vellauni (galo) (*segho a partir de una forma en -es *seghes = "resistir, aguantar, soportar", "firme, sólido, constante" 118
seich, seghion (ir.) 120
seirt = "fuerza" (air.) 119
Senoch, Senach = < *sen- "viejo, anciano" (ir.) 333
Senacus (galo = irl. Senach = galés hynog) = *derivación adjetival de* sen- "viejo, anciano, sabio" 276
sídhsluagh = "ejército del sidh" 205
tad (cimr.) 146
tarb = "toro" (mir.) 149
tarbfes = festín del toro 281
tarvos = "toro" (galo) 149
tarw = "toro" 149
tas (mcorn.) 146
tat (acorn.) 146
tat, tad (bret)
taurcrec o tuarastal = impuestos de restitución pagados por el rey a sus vasallos 271
teim laegda = "iluminación por el canto" (tipo de adivinación practicado por Fionn) 217
tongu (airl.) 305
tûath cuire = "tribu de guerreros" 207
tyngu (galés) 305
uall = "alegría loca" (petulancia, superioridad) (< *oupslâ) (air.) 124
ûasal = "alto elevado" (air.) 124
uc'h = "arriba, sobre, encima" (*oup-su) (bret.) 124

uc'hel = "alto, elevado" (bret.) 124
uch = "arriba, sobre, encima" (*oup-su) (cimr.) 124
uchel (*comparativo* uch, *superlativo* uchaf) (cimr.) 124
uer-tragus = "galgo, perro muy rápido" (galo) 156
ugh = "arriba, sobre, encima" (*oup-su) (corn.) 124
uillium (sup.), ollam = "el supremo en el dominio del saber, sabio, doctor" (air.) 141
uthr = "intrépido, valeroso" "asombroso" (cimr.) 124
-usi(o) = *sufijo común al galo y al ilirio* 62
ûxe-llô = "alto elevado" (= Ucello) (acelt.) 124
*Vindos = "blanco" o "bello, santo, sagrado" 216, 326
Ver-cingeto-rix = "rey muy guerrero, rey supremo de los guerreros" (galo) 157
Vindolana 135
vindos = "blanco, bello, brillante, bienaventurado" (galo) 145

6ºB) INDICE DE FORMAS GERMANAS

anabiudan = "mandar, ordenar, disponer" (got.) 56
baírgahei = "región = montañosa" (got.) 114
berg = "montaña" (aaa., as.) 114
bindan = "atar, ligar" (got., ags.) 110
*burgundi (= ai. bhrohati, celt. *briganti, ir. Brigit) = Bornholm (germ.) 114
Catumerus = "grande en la batalla" (germ.) 128
fëld = "campo, suelo, tierra, planicie, llanura" (maa.) 134
feld = "tierra, campo" (as., ags.) 134
flor = "piso, suelo" (ags.) 134
folm = "palma de la mano" (ags., ai.) 134
folma = "mano" 134
gawidan = "unir, juntar, ligar, reunir, enlazar, asociar" (gawiss "unión, liga") (got.) 110, 111
Hadu(a)mar = "grande en la batalla" (aaa.) 128
Hadu- = "lucha" (aaa.) 128
hathu = "lucha" (germ.) 128
-icall = (maa) 98
-îg = (aaa) 98
kindins <*genti-nos = jefe de la gens 304
laggs (got.) 138
Piudans <*teuta-nos = rey, jefe de la comunidad 304

rums = "espacio" (got.) 71, 316
sigi (aaa.) 118
sigirón = "vencedor" (aaa.) 118
sigis = "victoria"(got.) 118
Sigis-mund, Sigur-már (aaa.) 118
sigor = "victoria" (ags.) 118
sigu (aaa.) 118
vlor = "suelo, tierra, sembrado" (maa.) 134
waer = "verdadero, verídico" (as., aaa., ags.) 154
waron = "efectuar, ejecutar" (as.) 154
weihan = "batalla lucha"(got.) 147
weihs, *gen.* weihsis = "aldea pueblo"(got.) 147
weren, giweren, giweron = "unir algo, acceder a, corresponder, satisfacer" (aaa.) 154
windan = "torcer" (got., ags., as.) 111
wintan = "torcer" (aaa.) 111
woths (gót., ai. wodh, anor. odhr "poseído, inspirado", ai. wods "canto", anor. odhur "poesía") 45

6ºC) INDICE DE FORMAS GRIEGAS

aítho = "encender, quemar" 113
aíthon, = "ardiente, fogoso, impetuoso", "brillante, centelleante" 113
alégo = "preocuparse por algo" 80
Apéllon, Apollon 117
dokéo, dóxo 147
Echo (eichon, éschon, èscheka, héxo y schéso) = "superar" "poseer" "tener" 118
éreytho = "rojez, rubor" 143
ètheira = "cabello principal, melena" (desatado, suelto) 110
èthnos = "multitud, grupo, bandada, pueblo, nación" 112, 118,
héktor = "retener" (lesb.) 118
Héktor (hom.) 118
heosté = "firme, sólido" (hom.at) 154
hypértatos 156
hypselós = "alto" 124
hypsi = "alto" 124
hypsí-teros, hypsíon = "lo mas alto, superior" 124
ieros = "vivo" (hom.) 132

loggázo 138
ófelos = "utilidad ventaja" 141
oîkos, *f*oîkos = "casa" 147
óthóne = "trenzar" 112
paláme = "palma de la mano" 134
peisma = "cuerda, cabo, soga" 110
pélanos = "plano" 134
pentherós = "suegro" (*unido mediante casamiento) 110, 111
peythomai, pynthánomai (= lit. bundú, ir. ad-bond) "saber, experimentar, tener cuidado de, guardia, cuerpo de guardia" 56
pháten = "pesebre" (*bhn$_o$dh-na- "entrenzado de mimbre) (hom.att) 111
ster-eó-s = "firme, sólido" 119
táta 146
tayros = "toro" 149
tityros = "macho cabrío, sátiro" 149
turos = "hinchado" 149

6ºD) INDICE DE FORMAS INDOIRANIAS

badna-ti, bandhati = "atar, trabar, tomar prisionero, reunir juntos" (ai.) 110
banda = "banda, cuadrilla"(ai.) 111
banda- m. = "banda cuadrilla, chusma", "traba, grilletes" (aisl. as. bant n., aaa bant n 110
bándhu = "pariente, semejante"(ai.) 111
bódhati = "despertar, percibir" (ai.) 56
brohant = "grande, amplio", "alto, elevado", "levantar, alzar, subir", "augusto", "alto, sonoro, ruidoso de la voz", *fem.* brohati (= Brigit, germ. Burgund) (ai.) 113
danç = "splendere" 147
isirah = "vivo" (sans.) 132
nabhanú = "fuente" (sans.) 301
nâbhi = "punto central" 302
nauya = "curso de agua" (sans.) 300
navya (sans.) 297
phála-m = "fruto" (*que es producto de hinchazón), éxito (sans.) 141,
róhita (= av. raodita) = "rojo, rojizo" 143
sáhas- *n.* = "poder, autoridad, fuerza", "victoria, triunfo" (ai.) 118
sáhaté = "vencer, superar" (ai.) 118

sáhu-rí- = "poderoso, potente","superior"118 "victorioso" (=gr. echyrós, ógirós; cfr. el germ. *sigus-) (ai.)
saksa-, saksana- = "domador, luchador, vencedor" (ai.) 118
sthira-s (ai.) 119
tata (ai.) 146
turá-h = "fuerte, robusto, vigoroso", "potente, eficaz" 149
vadhra *n.* = "cinturón de cuero, correa"(ai.) 110
vandhúra- *m.* = "carruaje" (de enrejado de mimbre) (ai.) 111
vi-vadhá *m.* = "yugo del hombro para llevar carga, portador de leña, de provisiones" (ai.) 110
viç = "domicilio, casa" (ai.) 147
viç-pátní = "ama de casa" (ai.) 147
vis = "casa, clan" (avest.) 147

6ºE) INDICE DE FORMAS IBERICAS

A.n.c.u.s 293

6ºF) INDICE DE FORMAS LATINAS

deus < *deiwos 70, 77,
diligo = "recoger, aislando con preferencia, estimar, amar" 79
-ensis 116
decus 147
genius 77
-icus 97, 98
intelligo = "recoger escogiendo, retener por la reflexión, comprender" 79
ira 132
legere = "recoger, volver a sí, reconocer" 78, 79
lego 79
locus consagratus 135
longus = "largo" 138
ligare 78

negligo = "no preocuparse de" 79
offendimentum, offendix = "cordón o correa con el que se sujetaba por debajo de la barba el bonete pontifical" 110
palam = "abierto, público" 134
palma = "palma de la mano" 134
planus = "plano, llano" 134
polleo,-ere = "tener poder, conseguir, capacidad" 141
relegere = "recolectar, volver a tomar mediante una síntesis anterior para recomponerla" 78
religare = "religar, (atar de nuevo)" 70, 78
religio = "escrúpulo religioso", "considerar, tener presente" 78, 80
rivus 316
rúbidos, = "rubicundo" 143
rus = "campo" 71, 316
severus = "'sin carácter amable, rígido, severo" 154
silus, -a, -um = "chato" 47
summus supremus 156
tata 146
taurus = "toro" 149
vates -is *m.*y *f.* = "adivino, profeta, profetisa, poeta" 45
verus 154
vicus, dial. vécus = "aldea, pueblo, población" 147
villa (*uoik-slá con sufijo latino -slá o *ueik-s-la) 147
vinco, -ere, víci, victum 147
volentis 152

6ºG) INDICE DE FORMAS PALEOHISPANICAS

-aico, latinizado en -aeco, -ego = *sufijo* 94, 97
-brego 132
-brigo (dat.) = *sufijo* 97, 100
-brigo, -brigae 94
-brigus = *sufijo* 154, 179
-co 100
-co /go = *sufijo* 97
-co-, -ca- = *sufijo*, (sonorizado -go-, -ga-) 87
-obre 100

-obri 94, 97, 100
Ocelos/Ocelios/Ocelon 139
Ocelum 139
-ugo (= ugius/ucius), *sufijo* 149
-ui = *desinencia de dativo de singular* 87, 126
uiros ueramos 156
uoramus
Calaitos uoramos Ednoum 156

6ºH) INDICE DE FORMAS VASCAS

Larrazabal = Campoluengo 320

6ºI) INDICE DE RAICES INDOEUROPEAS

*ai-dh- = "quemar", "lucir, brillar, resplandecer" 113, 262
*albho- = "blanco" 326
*am(m)a, *amı 42
*ank- = "doblar" 293
*apelo = "fuerza" 99, 117
*arg- "brillante" 259
*av- = "percibir fijarse en reparar, salvaguardar, proteger contra algo" 125
*bend = "gotear" 85
*bhendh- = "atar, ligar" 62, 66, 70, 85, 105, 110, 157, 339
significado 184
significado religioso 183
*bher- = "hervir, borbotear" 334
*bhergh- = "alto, elevado" 113
*bheudh- = "estar despierto, atento" 56
*bh_ond 119
*bhoudi- = "victoria" 99, 258, 328
*deiwos 80
*del- >delégh, (d)longho- 138

*-eis, *-is = "moverse rápidamente, brutalmente, con cólera" 132
*ekuo-s = "caballo" 48
*g$^{u}_{-}$ená, g$^{u}_{-e}$ná, g$^{u}_{-}$ná = "mujer" 55
*g$^{u}_{-}$hormo = "hervir, borbotear" 98
*ili- = "hinchar" 140
*kar, *cor = "guerra" 69
*kat- = "lucha", "combate", "conflicto", "contienda" 49, 127, 294
*ken- "hermoso" 259
*kor- = "ejército" 333
*korio = "ejército" 99, 202
*korios/korio = "guerra, ejército"
*korio-nos = "jefe del korio" 304
*leg- = "considerar, tener presente, preocuparse" 80
*leuq-, louq- = "brillar" 41, 194, 197
*nabho = "punto central de la rueda o del carro" 301
*náu- = "nave" , 300, 301
*net- = *neit, nom. *net-s, *nes, gen. *net-os 320
-no = *sufijo indicativo de categoría de jefe de una agrupación social* 304
*$_{o}$rpo-s = "oso" 302
*pelá- "ancho, amplio y llano 134
*pel@- plá- = "ancho y llano" 47
*p$_{e}$l@má (< *p$_{o}$lmá) 134
*p$_{e}$l-to-m, *plo-tá "superficie, plano" 134
*penqutos (< *penque) 294
*phel- = "hincharse, espesar" 141
*plaros = "llano", "plano" 321, 343
*plat = "plano, ancho" 321
*plero-s/*plar-os 322
*pleito-s 265
*pulo- = "pelo tieso" 295
*reg- = "rey" 142
*reudh- = "rojo" 143
*rew / *ru = "anchura, llanura" 71
*rew@ / ru- 316
*segh- = "sujetar, vencer", "agarrar, retener", "vencer, dominar, subyugar", "victoria, triunfo" 118, 276
*sen- = "anciano", "viejo" 333
*selo- = "semilla" 47
*téu-, t@u- tû = "hinchar, inflar"
*t@u, alargamiento *t@u-ros 118

*teuk- 41
*tong- = ,"jurar" 305
*u̯ailo-s = "lobo" 148
*u̯at- = "estar inspirado, poseído (inflarse de cólera)" 45, 186
*u̯edh- = "anudar, atar" 110, 111
*u̯eiena 208
*u̯eik- úik- u̯oiko- = "casa, clan, colonia" 147
*u̯eiq- = "enérgico hostil, manifestación de fuerza" 147
*u̯el- = "escoger, elegir", "querer, apreciar" 148
*u̯en- 208
*u̯endh = "liar, trenzar, dar vueltas", "torcer, retorcer" 11, 112, 158, 181
*u̯er- 185
*u̯er- u̯er@ = "amable" 154
*u̯îro-s = "hombre" 155
*u(p)er 156
*uper 154
*uper-amos, superlativo 156
*upes/*ups- = Variedad alternante de *upo- 124
*upo- 124
*upo-/upes-/ups- 139
*vel/vol 70, 120
*veso-s / *vesu-s "mejor", "Optimo" 262

7º) INDICE DE TEXTOS CELTICOS

Anales del Ulster 223
Cath Finthragha = Batalla de Ventry 216, 228
Cath Maighe Tured = Batalla de Mag Tured 189, 204, 335
primera 190, 193, 204, 308
segunda 140, 190, 193
Coloquio de los dos Sabios 209
Códice de St. Paul
Dindsenchas 217
Dindsenchas (= Antigüedades) de Rennes 218
Dindsenchas (Antigüedades) Métricas 218
Echtra Cormaic i Tir Tairngiri = Viage del rey Cormac al Más Allá 218
Echtra Máilumai maic Báitain 224
Glosario de Cormac 217
Immrama = Navegaciones 230, 308
Kulhwch ac Owen 220
Lebor Gábala Erenn = El Libro de las Conquistas de Irlanda 210
Libro de Armagh 208
Oidhe Chloinne Tuireann = La muerte trágica de los infantes de Tiureann 204, 205, 230
Seirgligi con Cúchulainn inso sis 7 Oenet Emire = La enfermedad de Cúchulainn y los únicos celos de Emer 239
Táin Bó Cualnge = La razzia de las vacas de Cooley 204, 281
Ymyson Gwyddneu a Gwynn ap Nud = El Colloquio de Gwyddneu y Gwynn ap Nud 221

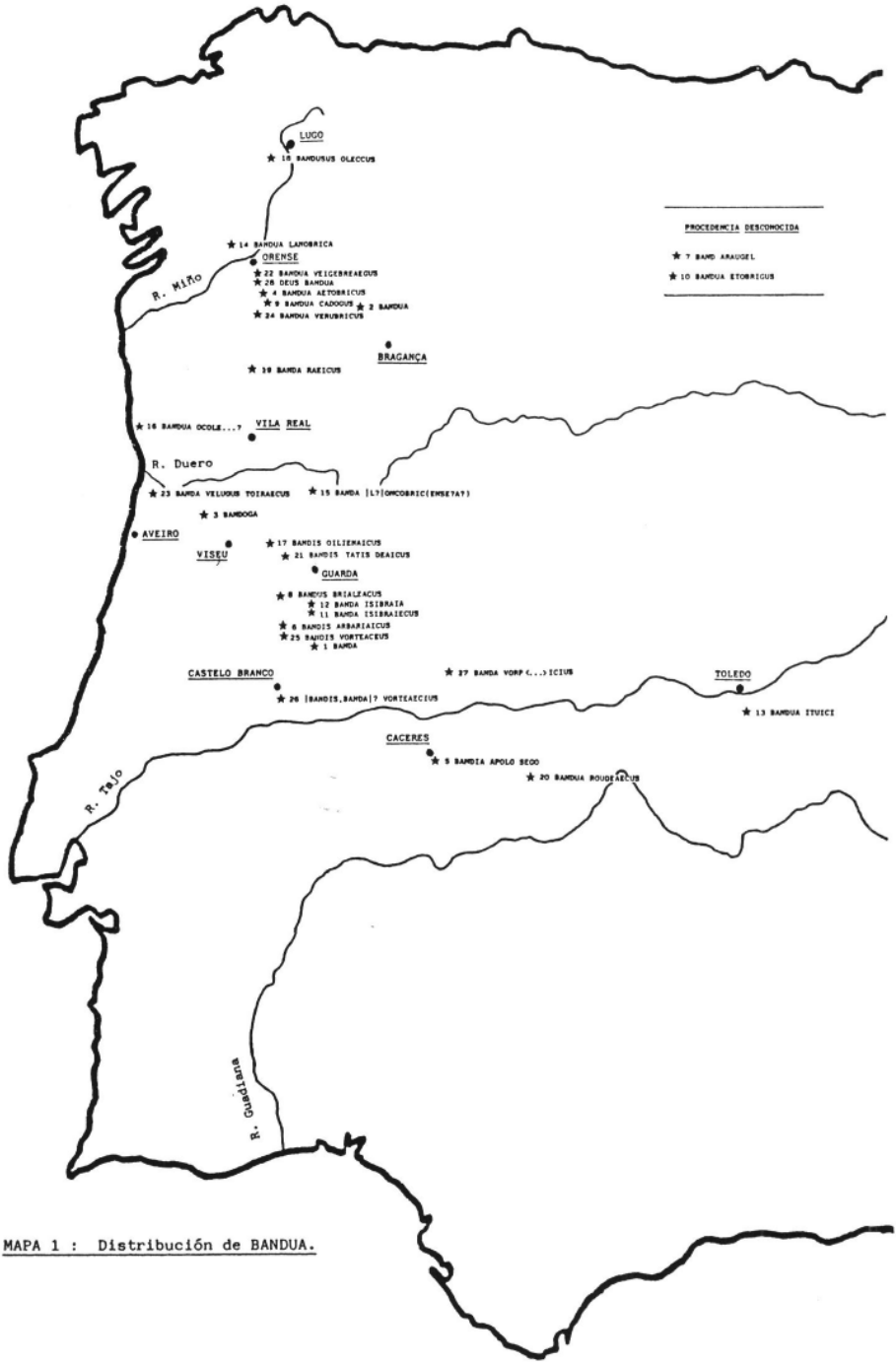
8º) INDICE DE AUTORES CLASICOS

Amiano Marcelino
XV,9 45
XVI,10,7 160
Apiano
Iber. 56-57 238
Iber. 61-63 240
Iber. 64 238, 240
Iber. 65 240
Iber. 67-69 238, 240
Iber. 70 238
Iber. 71 274
Iber. 72 240
Iber. 73-75 238, 239,
Illyr. 27 119
Cesar
B.G., 1,10,3 128
B.G., 1,10,5 120
B.G., 1,31 41 126
B.G., 3, 22 206
B.G., 5,21,1 120
B.G., 5,22,1 119
B.G., 6 13 135, 269
B.G., 6,17,184, 194, 196
B.G., 7,75,4 319
Cicerón
De Off.,2,40, 240
Diodoro
XXXI, 39 120
XXXI,42 238
XXXIII,1,1-3 240
XXXIII,7,1 239
XXXIII,7,5 239
XXXIII,21 240
XXXVII,47 3 128
Dion Casio
fr. 73 239, 240

Estrabón
III,3,7 69, 273
III,4,13 121
IV, 1, 11 p. 185 120
IV,1,11 p. 186 120
IV,2,1 135
IV,4,4 45
IV,6,6,p.204 128
Eutropio
IV,16 239
Floro
I,33,13 142
I,33,15 238, 239
I,34 (2,18),4 120
II,10 (3,22) 121
II,33 121
Frontino
II,13,4 240
Homero
II.8,558 300
Horacio
Carm. 4,14,43 176
Jenofonte
Económico, IV, 13 9
Económico, IV, 7 9
Económico, IV, 15 9
Justino
XLIV,2,7 239
XLIII,5,5 128
Livio
V,34,2 119
XXXIV,17,12 121
XXXIX,7,6 238
per 52 239
L. Accio 79
Lucano
Comenta Bernensia, 10-20 262
Pharsalia I, 448 45
Luciano de Samosata
Discursos, Hércules 1,7 189, 277

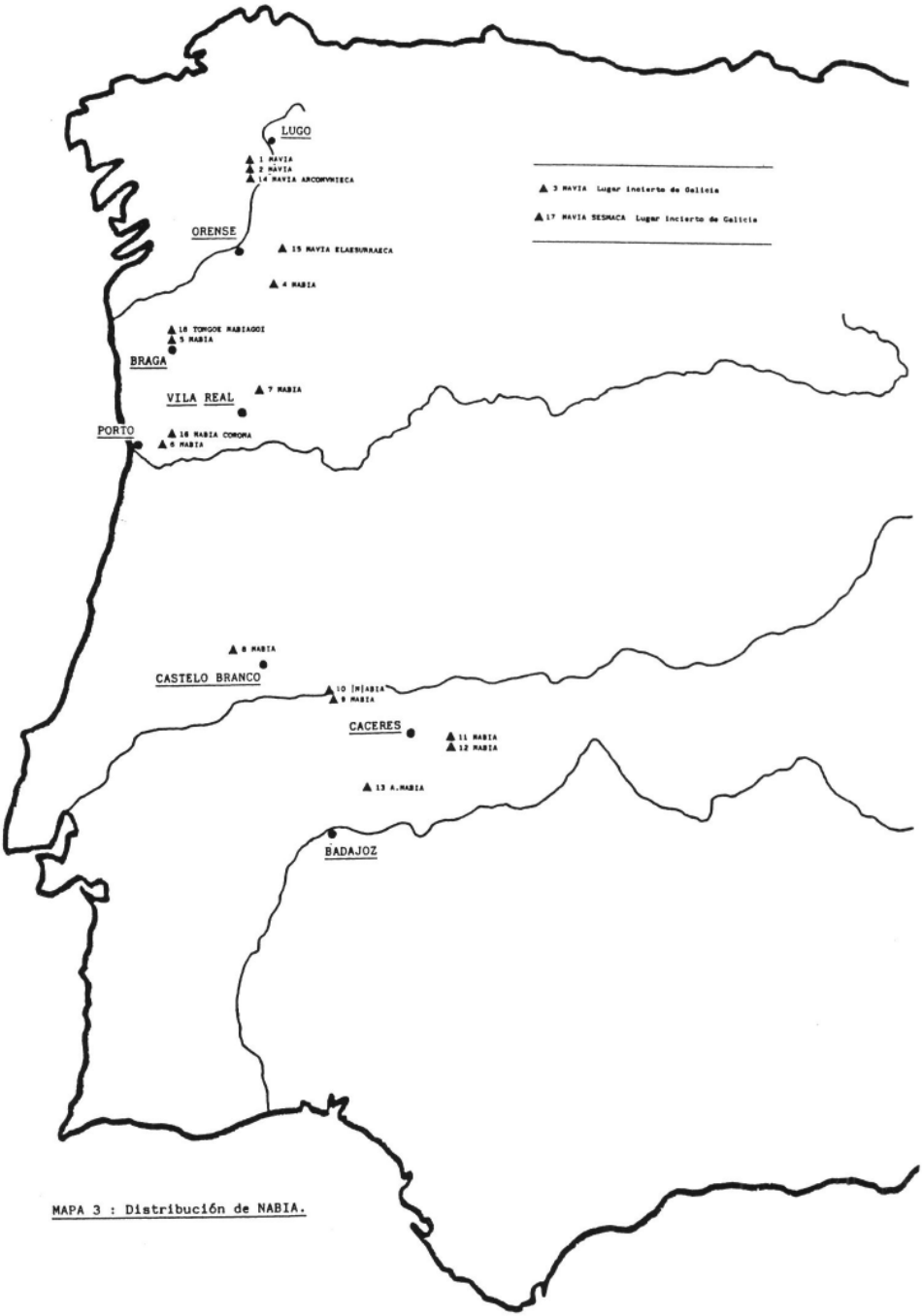
Macrobio
*sat.*1,19,5 331
I,19,5 320
Menandro
*Frg.*III, 719 (Kock) 9
Orosio
I.20.90 58
V,4,1 239
V,5,12 238
VI,21,3 121
Paulino Suetonio 199
Píndaro
*Frag.*41 Sn 168
*Fragm.*39 Sn 168
Plauto
Curculio, 350 79
Plinio
N.H., 3,14 121
N.H., 3,19 319
N.H., 3,24 121
N.H., 3,26 121
N.H., 3,27 121
N.H., 3,34 120
N.H., 3,47 128
N.H., 3,123 119
N.H., 4,97 47
N.H., 4,107 120
N.H., 30,13 45
Polibio
XXXIV, 9,13 121
Plutarco
Marius XXVII 204
Sert. 14 275
Ps. Frontino
3,10,6 240
Ptolomeo
II,3,2 119
II,4,10 121
II,6,40 280, 320
II,6,49 4 121

II,6,51 121
II,6,52 121
II,6,60 121
II,8,11 120
II,8,9 135
II,10,7 120
II,11,14 119
II,11,15 119
III,1,66 119
IV,2,5 58
Tacito
Germania, 13 y 14 204
Germania, 22 270
Germania, 43 229
Hist. V.6 301
Terencio
Andria, 941 79
Tito Livio
XXII,37 161
Vegetius
II,13 160
Virgilio
Georg. IV. 535 300

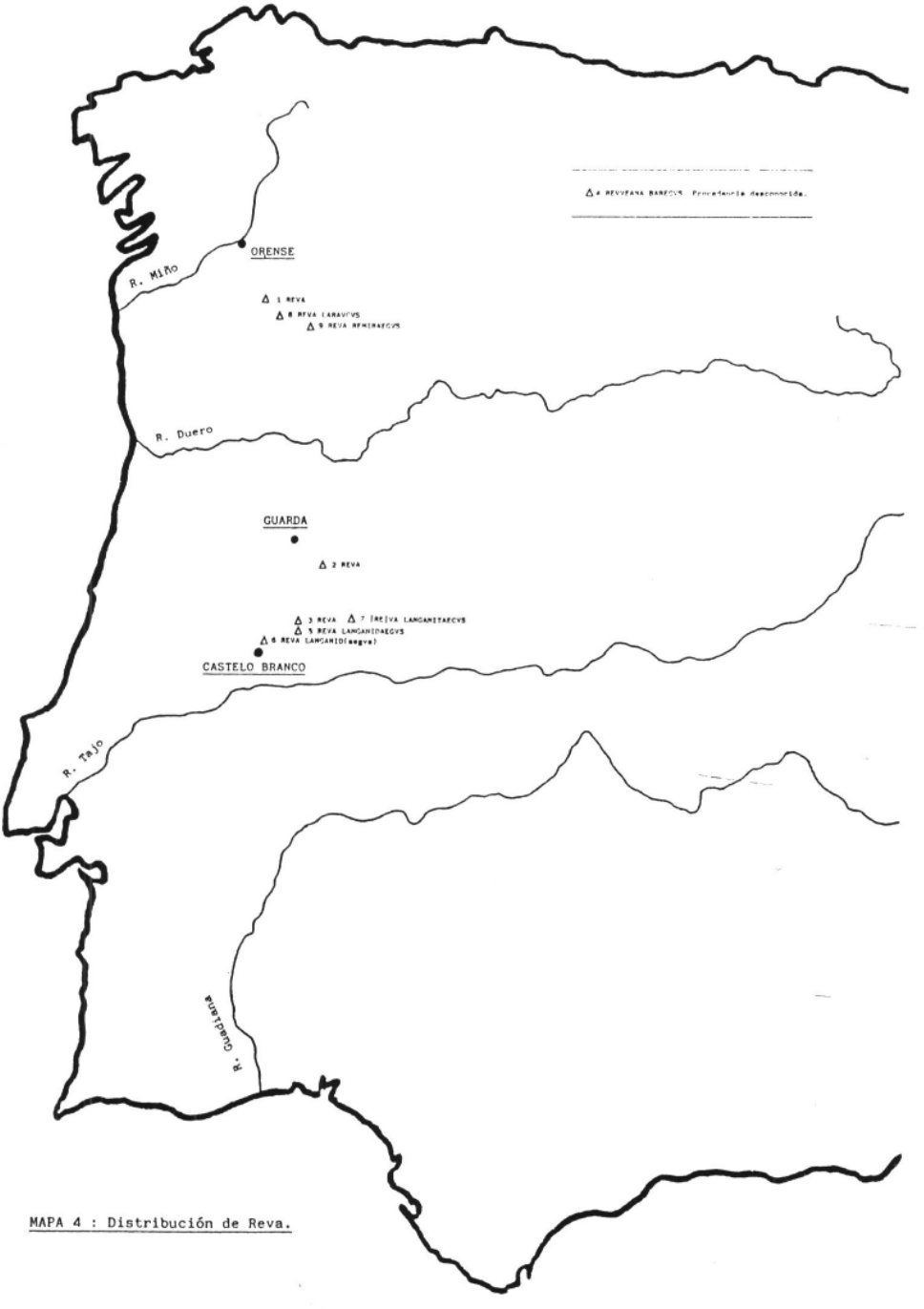


MAPA 1 : Distribución de BANDUA.

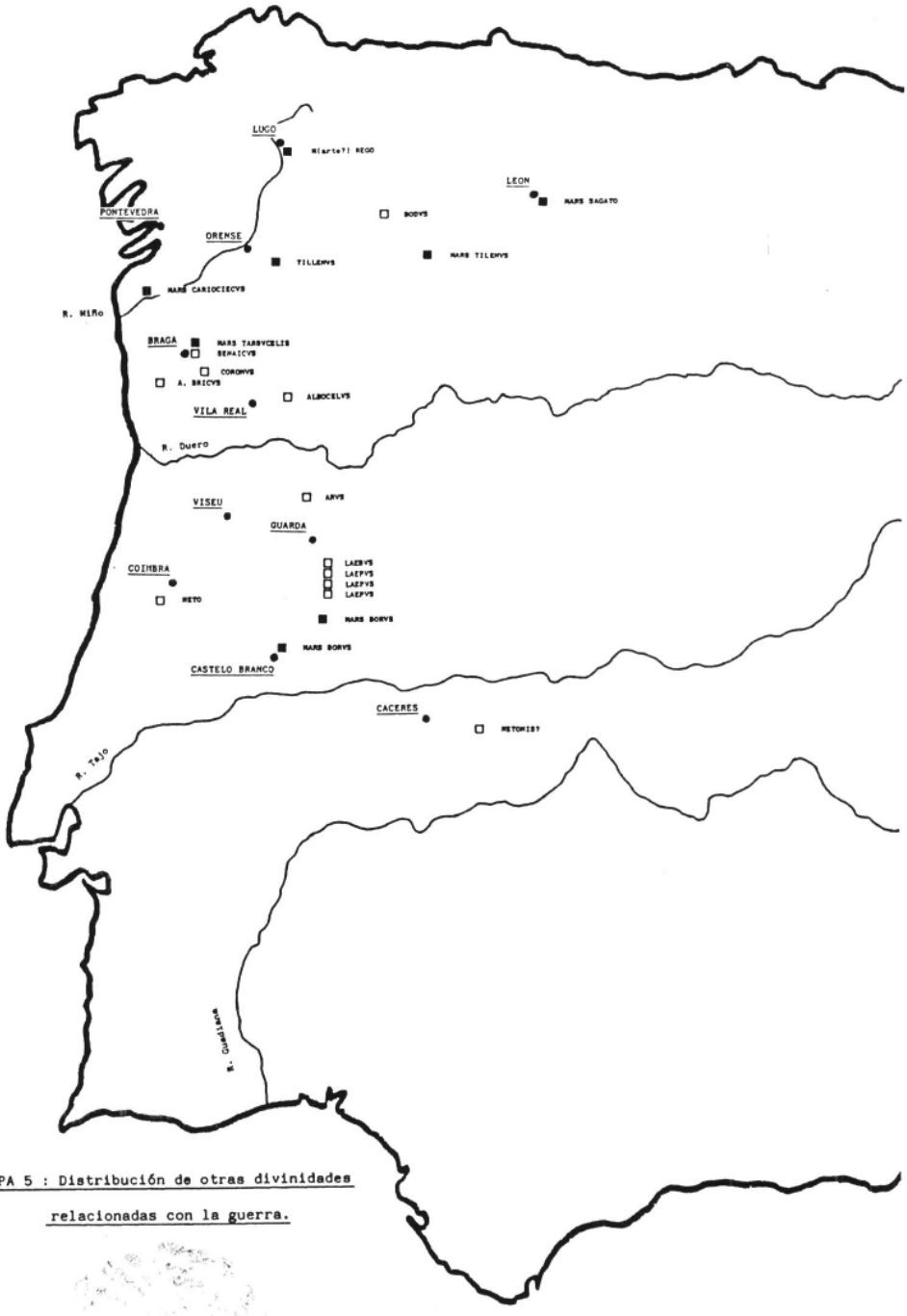
MAPA 2 : Distribución de COSUS.



MAPA 3 : Distribución de NABIA.



MAPA 4 : Distribución de Reva.



MAPA 5 : Distribución de otras divinidades relacionadas con la guerra.

MAPA 6 : Distribución general

de las divinidades relacionadas con la guerra.

Blanca García F. Albalat, doctora en Historia Antigua por la Universidad de Santiago de Compostela, es especialista en religiones prerromanas del Oeste Peninsular. Con el propósito de ampliar las investigaciones llevadas a cabo en Galicia, se traslada a Portugal durante dos años. Es autora de numerosos trabajos sobre fenómenos religiosos en el área galaico-lusitana, entre los que cabe destacar «Las llamadas divinidades de las Aguas» (J. C. Bermejo Barreras: Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana II, Madrid, Akal, 1984) o bien «La diosa Nabia. Nueva interpretación» (I Congreso Peninsular de Historia Antigua, Santiago de Compostela, 1986 (1988). En la actualidad es profesora de Historia Antigua de la Universidad de Santiago.

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
Servicio de Bibliotecas
1700117218